



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2011

Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie: eine Untersuchung zu den transzendentalphilosophischen Problemen des Selbstbewusstseins und Daseinsbewusstseins

Zobrist, Marc

Abstract: Die Untersuchung setzt sich zum Ziel, die kantische Konzeption des „Ich“ bzw. des Selbstbewusstseins in ihrer spezifisch erkenntnistheoretischen Bedeutung aufzuschließen. Diese umfassende Thematik, die zweifellos zum Fundament des kritischen Idealismus führt, entfaltet der Verfasser dadurch, dass er auf der Basis präziser Textanalysen die immanenten Entwicklungslinien der kantischen Subjekttheorie von deren Ursprung im ‚stillen Jahrzehnt‘ der 1770er Jahre über die Paralogismus-Kritik bis hin zu den experimentellen Entwürfen der späten Reflexionen rekonstruiert. Im Fokus stehen dabei vor allem drei Grundprobleme: 1. die Frage nach dem besonderen Selbst-Wissen des transzendentalen Subjektes, sofern dieses nicht mehr als eine Form von Selbstwahrnehmung aufgefasst werden kann, 2. die Frage nach der eigentümlichen Art der Existenz (des „Daseins“) des transzendentalen Subjektes, wobei hier die Rede vom „Dasein“ eine wesentlich veränderte und zugleich problematischere Bedeutung annimmt als im Kontext der Bestimmung des Daseins der empirischen Gegenstände in der Zeit, und schließlich 3. die Frage nach dem Weltbezug bzw. dem „In-der-Welt-Sein“ des Subjektes, sofern sich dieses - nunmehr als empirisches Ich - selbst in der Welt verortet.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-114377>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Zobrist, Marc (2011). Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie: eine Untersuchung zu den transzendentalphilosophischen Problemen des Selbstbewusstseins und Daseinsbewusstseins. Berlin: De Gruyter.

Marc Zobrist

Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie

Kantstudien

Ergänzungshefte

im Auftrage der Kant-Gesellschaft
herausgegeben von
Manfred Baum, Bernd Dörflinger,
Heiner F. Klemme und Thomas M. Seebohm

163

De Gruyter

Marc Zobrist

Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie

Eine Untersuchung zu den
transzendentalphilosophischen Problemen
des Selbstbewusstseins
und Daseinsbewusstseins

De Gruyter

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich
im Frühjahrssemester 2010 auf Antrag von Prof. Dr. Dr. h.c. Helmut Holzhey
und Prof. Dr. Dietmar Heidemann als Dissertation angenommen.

ISBN 978-3-11-026081-6
e-ISBN 978-3-11-026082-3
ISSN 0340-6059

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Zobrist, Marc.

Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie : eine Untersuchung zu den transzendentalphilosophischen Problemen des Selbstbewusstseins und Daseinsbewusstseins / Marc Zobrist.

p. cm. — (Kantstudien. Ergänzungshäfte, ISSN 0340-6059)

Originally presented as the author's thesis — Zürich, 2010.

Includes bibliographical references (p.) and index.

ISBN 978-3-11-026081-6 (hardcover : alk. paper)

1. Kant, Immanuel, 1724–1804. 2. Self-knowledge, Theory of. 3. Subjectivity. I. Title.

B2799.S37Z63 2011

126.092—dc22

2011012985

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich am 16. April 2010 als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie leicht überarbeitet.

Meinen besonderen Dank möchte ich meinem philosophischen Lehrer und ersten Referenten, Herrn Professor Helmut Holzhey, für die engagierte Unterstützung und Förderung aussprechen, die ich durch ihn bei der Ausarbeitung dieser Untersuchung erfahren habe. Ohne seine unzähligen Hinweise und Ratschläge und die vielen intensiven Gespräche hätte die Dissertation in dieser Form niemals entstehen können. Mein Dank gilt auch dem zweiten Referenten, Herrn Professor Dietmar Heidemann, der meine Arbeit ebenfalls mit grossem Interesse und vielen instruktiven Hinweisen begleitet hat.

Ganz besonders möchte ich mich auch bei meinen Eltern für ihre bedingungslose Unterstützung während meiner gesamten Studien- und Doktorandenzeit bedanken – ihnen ist meine Arbeit gewidmet.

Zürich, im September 2010

Marc Zobrist

Inhalt

Einleitung	1
1 Die 1770er Jahre – intellektuelle Selbstanschauung und „Ich“-Metaphysik	11
Die intellektuelle Selbstanschauung	11
Der ‚Duisburg’sche Nachlass‘	27
2 Die Paralogismus-Kritik in der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	40
2.1 Die Form des transzendentalen Paralogismus – ein Vorblick.	40
2.2 Die Paralogismen in der Fassung der ersten Auflage	46
2.2.1 Seelensubstanz und Selbstwahrnehmung	46
2.2.2 Das ‚Ich‘ in der Zeit und die Zeit im ‚Ich‘ – Identität und Person	63
2.2.3 Vorläufiges Résumé und Vertiefung der Problemfassung	77
2.2.4 Einfachheit und transzendentes Subjekt = x	81
2.2.5 Zwei Grundlinien der Argumentation	102
2.3 Die Paralogismen in der Fassung der zweiten Auflage	110
2.3.1 „Ich bin“ – die Reflexionen aus Kants Handexemplar.	116
2.3.2 Das neue Fundament der Paralogismus-Kritik	126
Die veränderte Perspektive der neuen Paralogismus-Kritik	136
Das Selbst-Wissen des transzendentalen ‚Ich‘	140
Das ‚Dasein‘ der transzendentalen Apperzeption	155
3 Die späten Reflexionen	165
Die Zeit ist in mir, ich bin in der Zeit – das Dasein des transzendentalen ‚Ich‘ als Grenzbegriff	165
„Ist es eine Erfahrung, dass wir denken?“ – das Problem des erkennenden Bewusstseins	173
Das ‚Ich‘ als Weltwesen	180
Die ‚cosmologische‘ Apperzeption	184
Die Selbstsetzungslehre	192
4 Zusammenfassung	204

Bibliographie	219
Sachregister	229

Einleitung

Die vorliegende Untersuchung setzt sich zum Ziel, die kantische Konzeption des ‚Ich‘ bzw. des Selbstbewusstseins in ihrer spezifisch erkenntnistheoretischen Bedeutung aufzuschliessen und darzustellen. Damit greift die Untersuchung ein Problem der theoretischen Philosophie Kants auf, das in seinen vielfältigen Windungen unweigerlich zum Fundament des kritischen Idealismus führt.

In einer ersten, noch vorläufigen Annäherung lässt sich die umfassende Thematik in mindestens drei Hauptaspekte gliedern: erstens in die Frage nach dem besonderen *Selbst-Wissen* des erkenntnistheoretischen bzw. transzendentalen Subjektes, nämlich ob dasselbe als eine Form von Selbstwahrnehmung zu fassen ist oder ob es nicht vielmehr in scharfer Abgrenzung dazu nach einer ganz anderen Lösung verlangt, zweitens in die Frage nach der eigentümlichen Art der *Existenz* (des ‚Daseins‘) des transzendentalen Subjektes, wobei die Rede vom ‚Dasein‘ eine wesentlich veränderte und zugleich problematischere Bedeutung annimmt als bloss im Kontext der Bestimmung des Daseins der empirischen Gegenstände in der Zeit, und drittens in die Frage nach dem *Weltbezug* bzw. dem ‚In-der-Welt-Sein‘ des Subjektes, sofern sich dieses – nunmehr als empirisches Ich – selbst in die Welt einordnet und in dieser situiert.

Der Aufbau der Untersuchung folgt im Wesentlichen entwicklungsgeschichtlichen Grundlinien und zerfällt in drei grosse Teilschritte: In einem *ersten* Teil werde ich vornehmlich anhand der Metaphysik-Reflexionen der 1770er Jahre das für das ‚stille Jahrzehnt‘ ausgesprochen bedeutsame Lehrstück der intellektuellen Selbst-Anschauung rekonstruieren. Jenes Lehrstück liegt, worauf wir unser Augenmerk besonders richten werden, in verdichteter Gestalt auch den Ausführungen des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘ zugrunde, indem Kant dort den theoretischen Versuch unternimmt, die ‚Exponenten‘ (als die gesuchten apriorischen Erkenntnisfunktionen) in einer bestimmten Konzeption von intellektueller Selbst-Anschauung – oder in der Terminologie des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘: von intellektueller Selbst-Wahrnehmung zu verankern.

Dass diesem von der Forschung bislang wenig beachteten Zusammenhang tatsächlich entscheidende Bedeutung zukommt, zeigt sich nicht zuletzt im *zweiten* Teil der Untersuchung, in dessen Zentrum die Paralo-

gismus-Kritik der *Kritik der reinen Vernunft*, und zwar zunächst in der Fassung der ersten Auflage, steht. Als Grundproblem der Kritik der rationalen Psychologie von KrV A erweist sich weniger die hin und wieder in der Literatur geäußerte Auffassung, dass Kant das Ich mit einem unerkennbaren Substratum gleichgesetzt habe und die Kritik der reinen Seelenlehre mithin selbst nicht ganz frei von ‚rationalistischen Resten‘ sei¹, sondern die Tatsache, dass Kant an einigen zentralen Stellen der Paralogismus-Kritik auf Selbstwahrnehmung bzw. innere Erfahrung zurückgreift. Zwar können an der Sinnlichkeit und Empirizität jener Selbstwahrnehmung keine Zweifel mehr aufkommen. Die Bezugnahme auf ein Selbst-Wissen, das der beobachtend-reflexiven Rückwendung auf sich selbst entstammt, tritt gleichwohl in eine deutliche Spannung zu den Voraussetzungen, unter die Kant selbst seine Kritik der Unsterblichkeitsbeweise der rationalen Psychologie gestellt wissen will. Weder die Tatsache, dass das transzendente Subjekt, d. h. die reine Apperzeption, eindeutig als theoretischer Ausgangspunkt der Paralogismus-Kritik angekündigt und deklariert wird, noch die Bestimmung der rationalen Psychologie als einer gänzlich reinen, d. h. erfahrungsunabhängigen Vernunftwissenschaft scheinen auf den ersten Blick mit dem Rückgriff auf die innere Erfahrung vereinbar zu sein. Dieser theoretische Knoten, verbunden mit der Frage, inwieweit Kants eigene Position der 1770er Jahre im Hintergrund weiter wirksam bleibt, steht im Fokus der Interpretation der ersten drei Paralogismen von KrV A.²

Bereits in den Reflexionen aus Kants Handexemplar der KrV A, vor allem aber in KrV B treten zwei neue Probleme in den Vordergrund, die einen entscheidenden theoretischen Umbruch markieren, vor dessen Hintergrund auch das Paralogismus-Kapitel in neuem Lichte gelesen werden muss.

Nachdem alle Bezüge zur Selbstwahrnehmung bzw. inneren Erfahrung aus der Beweisführung gegen die Schlüsse der reinen Seelenlehre verbannt worden sind und infolgedessen der theoretische Ausgangspunkt nunmehr konsequent bei dem transzendentalen Actus ‚Ich denke‘ gewählt wird, ist die Frage nach der spezifischen Gestalt des *nichtempirischen* Selbst-Wissens des transzendentalen Subjektes als einer rein logisch-intellektuellen Selbstbeziehung nicht mehr von der Hand zu weisen. Das Paralogismus-

1 Vgl. Horstmann 1993: 414 ff., 418 ff., 424 f.; Choi 1991: 86, 134, 151.

2 Der vierte Paralogismus von KrV A wird aufgrund seines etwas anders gelagerten thematischen Schwerpunktes (nämlich der Idealismus-Widerlegung) im Gegensatz zu den ersten drei nicht in einem selbstständigen Unterkapitel behandelt.

Kapitel von KrV B kann nach dem hier vertretenen Interpretationsansatz nicht losgelöst von der Apperzeptionstheorie (d. h. wesentlicher Teile der transzendentalen Deduktion), sondern allein im umfassenden Gesamtzusammenhang mit dieser verstanden werden, was darin seine nähere Bestätigung finden wird, dass sich die Ausführungen zu den einzelnen Paralogismen als apperzeptionstheoretisch fundiert und unterlegt erweisen werden.

Die präzise Bestimmung der transzendentalen Apperzeption als ursprünglicher Spontaneität führt auf ein zweites, ebenso grundlegendes wie intrikates Problemfeld: Die ursprüngliche Apperzeption kann – als *Grund* aller kategorialen Bestimmung in der Zeit – selbst nichts in der Zeit Bestimmtes oder auch nur Bestimmbares sein. Das ‚Ich bin‘ ist damit der Geltungssphäre und dem Erkenntniszugriff der Kategorien ganz ähnlich wie das Ding an sich entzogen, ja das ‚Dasein‘ der transzendentalen Apperzeption muss als ein Dasein *jenseits* und *vor* jedem eigentlichen, d. h. objektbestimmenden Kategoriengebrauch angesehen werden.

Die mit jener singulären Daseinsweise des transzendentalen Ich verknüpften theoretischen Schwierigkeiten haben Kant über die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hinaus auch in einer Reihe von späten Reflexionen beschäftigt, welchen sich die Untersuchung im *dritten* und letzten Teil zuwendet. Neben der erkenntniskritischen Auslotung des ‚Daseins‘ der transzendentalen Apperzeption gilt Kants Interesse nun vermehrt der Ausdifferenzierung des empirischen Selbstbewusstseins, in deren Zuge die Frage, inwiefern das Ich Teil der Welt ist und sich in dieser sowohl räumlich als auch zeitlich zu verorten vermag, immer mehr an Bedeutung gewinnt. Abgerundet wird der letzte Teil durch eine Analyse der Selbstsetzungslehre des *Opus postumum*.

In jüngerer Zeit ist die Paralogismus-Kritik sowie die kantische Subjekt-konzeption insgesamt verstärkt ins Blickfeld der Forschung gerückt, was sich in einer sehr grossen Anzahl von direkt oder indirekt mit dieser Thematik befassten Publikationen niederschlägt.³ Auf einige wenige Forschungspositionen, die für bestimmte Richtungen der gegenwärtigen

3 Stellvertretend für sehr viele Arbeiten seien hier folgende genannt: Carl 1989; Choi 1991; Choi 1996; Düsing 1987; Düsing 1992; Düsing 2002a; Düsing 2002b; Emundts 2006; Gloy 2002; Heidemann 1998; Horstmann 1993; Keller 2001; Klemme 1996; Mohr 1991; Tuschling 2004; Wolff 2006. Für weitere Literaturhinweise siehe die Bibliographie.

Debatte als exemplarisch gelten können, gehe ich in kritischer Absicht kurz näher ein.

Der Ansatz der vorliegenden Untersuchung muss insbesondere deutlich von der *funktionalistischen* Analyse von Patricia Kitcher abgehoben werden, die ihre Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants vor allem als Beitrag zu einer „cognitive science“ verstanden wissen will.⁴ Die unter dem Titel einer „transcendental psychology“ vereinigten Überlegungen zielen auf die Analyse von „cognitive tasks to determine the general specifications for a mind capable of performing those tasks“.⁵

Einleitend diskutiert Kitcher selbst den möglichen Einwand, dass sie durch die ihrer Untersuchung einbeschriebene Stossrichtung die kantische Transzendentalphilosophie in „a glorified empirical psychology“ verwandle und mithin der erkenntnistheoretischen Ausgangslage aufgrund der unangemessenen Empirisierung und Psychologisierung nicht gerecht zu werden vermöge.⁶ Dagegen führt sie ins Feld, dass sich aus den Analysen der kognitiven Voraussetzungen, die je besonderen kognitiven Leistungen zugrunde zu legen sind, primär hochabstrakte funktionale Beschreibungen ergeben würden⁷, die ohne die Beantwortung der Frage nach der tatsächlichen psychologischen Realisierung dieser mentalen Prozesse auskämen⁸. Mit dem blossen Hinweis auf den grösseren Abstraktionsgrad jener funktionalen Beschreibungen ist indes im Hinblick auf den eigentlichen Kern des Einwandes, dass nämlich unter dem hybriden Titel einer „*transcendental psychology*“ der Versuch unternommen wird, erkenntnistheoretische Fragestellungen auf der unzureichenden Basis einer empirischen Psychologie zu beantworten, letztlich nichts gewonnen – im Gegenteil: Wie Kitcher schliesslich selbst einräumt, ist jenes denkende ‚Ich‘, mit dem sich die von ihr ins Auge gefasste ‚transzendente Psychologie‘ befasst, nichts anderes als das *empirische* Selbst.⁹

An die höchst zweifelhafte Verwandlung des ‚Ich‘ der transzendentalen Apperzeption in ein bloss phänomenales ‚Ich‘¹⁰ reiht sich eine zweite, nicht minder folgenreiche Schwierigkeit: Das Lehrstück von der Einheit und

4 Kitcher 1990: 28 f. u. 205 f.

5 Kitcher 1990: 13 u. 25.

6 Kitcher 1990: 23 ff.

7 Kitcher 1990: 13 f., 21 u. 26.

8 Kitcher 1990: 25.

9 Kitcher 1990: 21 f.

10 Kitcher 1990: 139 f. „Given the impossibility of noumenal knowledge, the doctrine of apperception must present a phenomenal, if highly abstract, aspect of the self.“ (Kitcher 1990: 139).

Identität der transzendentalen Apperzeption wird ganz im Ausgang vom Problem der personalen Identität aufgerollt¹¹, so dass diese beiden an sich wohl unterschiedenen und strikt auseinanderzuhaltenden¹² Problemfelder differenzlos zusammenzufallen drohen.

Dieser letzte Aspekt betrifft – allerdings unter einer etwas veränderten Perspektive – auch einen anderen Autor, dessen Zugang zur kantischen Theorie des Selbstbewusstseins wesentlich von der systematischen Frage nach der *Referenz* des Ausdrucks „ich“ (und dessen angeblicher besonderer Immunität gegen Referenzfehler) bestimmt ist.¹³ C. Thomas Powells Ausführungen zum ‚Ich‘ der transzendentalen Apperzeption sind dabei von Anfang an durch eine eigentümliche Ambivalenz gekennzeichnet. Zum einen hebt er „the lack of a full-blooded *person*-concept in transcendental apperception“ hervor: „as Kant says, the ‚I‘ of the ‚I think‘ may never be thought at all, and the key to its existence is its existence as a *function* of consciousness“.¹⁴ Zum anderen ist ihm sehr daran gelegen, diese soeben eigentlich ausgeschlossene Möglichkeit, nämlich dass das ‚Ich‘ der transzendentalen Apperzeption Person sein könnte, in einem bestimmten Sinne weiter offenzuhalten: „It is, however, worth noting that Kant leaves room for the possibility that the person (or man) is, at some level, the experiencing subject“¹⁵.

Den argumentativen Hintergrund der sich hier andeutenden Spannung enthüllen erst die systematischen Erwägungen des letzten Teiles von Powells Untersuchung. Demnach setze das ‚Ich‘ der Apperzeption, das mit guten Gründen, die nicht zuletzt dem Paralogismus-Kapitel entnommen worden sind, als ein *nicht referierender* Ausdruck gelten müsse¹⁶, gleichwohl „an implicit acknowledgement of, *and reference to*, that being who is the experiencing subject (in our case the person)“ voraus.¹⁷ Durch diesen letzten Schritt wird der an sich nichtreferentielle Ausdruck ‚Ich‘ schliesslich doch wiederum mit einer impliziten Referenz zur „full-blooded person“ versehen.¹⁸ Warum die Lehre vom transzendentalen ‚Ich‘ nach der Ansicht von Powell eine Ergänzung – oder wie es zuweilen noch deutlicher heisst:

11 Kitcher 1990: 123 ff., 138.

12 Vgl. dazu besonders: Keller 2001: 2 ff., 22 ff., 25 ff.

13 Powell 1990: 207 ff.

14 Powell 1990: 57 f. (Hervorhebungen von Powell).

15 Powell 1990: 51.

16 Powell 1990: 232.

17 Powell 1990: 234.

18 Powell 1990: 234.

eine Fundierung¹⁹ in dem (zumindest indirekten) Bezug zum Begriff der Person benötigt, erhellt aus einer weiteren, für unseren Zusammenhang ebenfalls einschlägigen Überzeugung des Autors: Der Gebrauch des apperzeptiven ‚Ich‘ erfordere „an awareness of oneself as the subject whose representations these are“²⁰, d. h. setze also zusätzlich zu dem Bewusstsein der Vorstellungen selbst einen *Eigentümer des Bewusstseins* voraus²¹, von dem die Vorstellungen – wie eine öfter verwandte Formulierung lautet – ‚gehabt‘ bzw. besessen werden.²²

Auf diese Weise findet Powell den notwendigen Eigentümer des Bewusstseins gewiss nicht mehr in einem zweifelhaften Cartesischen Ego, das nicht zuletzt durch Kants Paralogismus-Kritik als Illusion entlarvt worden sei²³, sondern in dem seiner Ansicht nach weit unproblematischeren Begriff der Person, der sowohl physische als auch mentale Eigenschaften in sich vereinigt.²⁴ Allerdings darf hier nicht übersehen werden, dass mit der Entscheidung, den kantischen Begriff des Selbstbewusstseins auf der Grundlage einer Theorie der Referenz des Ausdrucks „ich“ zu rekonstruieren, nicht unbedeutende ontologische Vorentscheidungen verbunden sind. Eine erfolgreich zustandegekommene Referenz wählt, wie Powell im Anschluss an Russell festhält, ein bestimmtes Objekt bzw. eine bestimmte Entität als Referent aus.²⁵ Wenn sich ein solcher theoretischer Ansatz also nicht damit bescheiden will, das ‚Ich‘ als einen grundsätzlich *nicht* referierenden Ausdruck zu beschreiben, der höchstens von der hartnäckigen grammatischen Illusion einer fehlerimmunen Referenz auf ein immaterielles Cartesisches Ego begleitet wird²⁶, so wird er nicht ohne die mehr oder (wie in Powells Fall) minder direkte Bezugnahme auf eine dem Ausdruck „ich“ unterlegte *dingliche Entität* auskommen.

Diese zunächst nur referenztheoretisch untermauerte Forderung nach einer zugrundeliegenden Ich-Entität scheint, worauf ja Powell den Blick nachdrücklich lenkt, gerade in der dem Bewusstseinsbegriff inhärenten Forderung nach einem Eigentümer der Vorstellungen ihre eigentliche und definitive Bestätigung zu finden. An diesem Punkt ist indes die Frage nicht

19 Powell 1990: 235.

20 Powell 1990: 234.

21 Powell 1990: 235.

22 Vgl. in diesem Zusammenhang Powells Ausführungen zu den sogenannten Ownership-Theorien: Powell 1990: 21 ff., 37.

23 Powell 1990: 231 f.

24 Powell 1990: 226 u. 236.

25 Powell 1990: 232.

26 Vgl. Powell 1990: 210 f.

mehr von der Hand zu weisen, ob sich in jener seltsamen inneren Aufspaltung des Bewusstseins in die (durch dasselbe bewusst werdenden) Vorstellungen auf der einen Seite und den Bewusstsein ‚habenden‘ Vorstellungseigentümer auf der anderen Seite nicht schlicht das aus der Tradition bekannte metaphysische Bedürfnis nach einem *realen Träger des Bewusstseins* (einem *sub-iectum* in der älteren Bedeutung des Wortes)²⁷ erneut Geltung verschafft – und damit im Grunde genommen in Powells Ausführungen genau jener Rest-Cartesianismus wiederkehrt, den er durch seine Zuflucht zu dem angeblich unbelasteten Begriff der Person an sich überwunden glaubte.

Während Powell diesen cartesianischen Rest selbst nicht eingesteht, indem er das eigentliche Fundament der Eigentümer-Theorie, nämlich das substantialistische bzw. das Träger-Modell des Bewusstseins²⁸, bezeichnenderweise verschweigt, erhebt ein anderer Autor die Suche nach rationalistischen Restbeständen zu seiner ausdrücklichen Interpretationsmaxime. Im Zentrum der Schriften von Karl Ameriks, der in diesem kurzen Überblick über einige exemplarische Forschungspositionen als dritter und letzter Autor genannt werden soll, steht die sorgfältige, insbesondere auch auf reichhaltiges vorkritisches Material abstellende Auslegung des Paralogismus-Kapitels. Ameriks Hauptthese lautet, dass in Kants Kritik der rationalen Psychologie in der Version der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* nach wie vor ein *beträchtliches Mass an Rationalismus* enthalten sei.²⁹ Die „serious and genuine tension between Kant’s rationalist inclinations and his own critical emphasis on restricting theoretical claims about the self“³⁰ zeige sich beispielhaft darin, dass Kant die wörtlichen Konklusionen insbesondere der ersten beiden Paralogismen keineswegs bestreite.³¹ Kant wende seine Kritik vornehmlich gegen sogenannte „extended arguments“³² – im Falle des ersten Paralogismus etwa versuche ein solches ‚erweitertes Argument‘ auf die „*phenomenal* substantiality or permanence“ des ‚Ich‘ zu schliessen³³ –, um so im Gegenzug die eigentlichen rationalistischen Kernbehauptungen³⁴, wie den Schluss auf die „mere substan-

27 Siehe dazu unten insbesondere die Kapitel zum ersten und zum zweiten Paralogismus von KrV A.

28 Vgl. Gloy 1998: 90 ff.

29 Ameriks 2000: 226 f., 290.

30 Ameriks 2000: 226 f. Siehe ebenso: Ameriks 2000: 75 f.

31 Ameriks 1998: 374 f.

32 Ameriks 2000: 68, 75.

33 Ameriks 2000: 68 (Hervorhebung vom Verfasser).

34 Ameriks 1998: 376 f.

tiality“ des ‚Ich‘, retten zu können – oder besser: in ihrer grundsätzlichen Geltung wenigstens nicht antasten zu müssen.³⁵ Dass die rationale Psychologie am Beweis ihres Hauptzieles, der Unsterblichkeit der Seele, scheitere, gehe ebenfalls auf das Fehlen eines gültigen ‚erweiterten Argumentes‘ zurück, da sie ohne ein solches eben nicht nachzuweisen vermöge, dass die Seele tatsächlich über „the specific empirical substantial nature [...] of being a permanent thing“ verfüge.³⁶

Ganz unabhängig von der Frage, ob sich diese höchst ambivalente Beweisstrategie, die ja eher auf die versteckte Rettung einer (moderaten³⁷) rationalen Psychologie als auf die tatsächliche kritische Prüfung der Erkenntnisprätentionen derselben abzielen würde, im Text überhaupt ausweisen lässt, scheint Ameriks Unterscheidung zwischen angeblich unbestrittenen Kern-Paralogismen und ihren sogenannten ‚erweiterten Argumenten‘ noch aus einem anderen Grunde problematisch: Es vermag nämlich nicht einzuleuchten, warum die rationale Psychologie, die Kant zweifellos als eine gänzlich erfahrungsunabhängige, *reine Vernunftwissenschaft* einführt³⁸, ausgerechnet für den Beweis ihres Hauptzieles auf den Begriff der „*empirical substantiality*“ zurückgreifen sollte³⁹, denn eine derartige Beweisführung könnte die für die rationale Psychologie geforderte Bedingung der „rationale[n] Reinigkeit“ und Unabhängigkeit „von aller Erfahrung“⁴⁰, woran sich also auch der angestrebte Nachweis der Unsterblichkeit der Seele messen lassen müsste, von vornherein nicht erfüllen.

Die vorliegende Untersuchung teilt zwar Ameriks grundsätzliche Auffassung, dass in der Paralogismus-Kritik von A noch mit rationalistischen Restmotiven zu rechnen ist, da Kant den durch die späte und gewissermassen unvorbereitete Entdeckung der Paralogismen ausgelösten Umbruch in der ersten Auflage noch nicht abschliessend bewältigen konnte.⁴¹ Allerdings werden wir jene Restmotive nicht darin verorten, dass Kant gleichsam in verdeckter Weise weiterhin an der Überzeugung festgehalten habe, dass das transzendente ‚Ich‘ als immaterielle, noumenale

35 Ameriks 2000: 198 u. 226 f. (Hervorhebung vom Verfasser).

36 Ameriks 1998: 375.

37 Ameriks 2000: XXII f.

38 KrV B400 f./A342 f. u. B405 f./A347.

39 Ameriks 1998: 375 f. (Hervorhebung von Ameriks).

40 KrV B401/A343.

41 Siehe dazu unten.

Substanz anzusehen sei.⁴² Ameriks bedient sich zur Stützung dieser seiner These sogar der problematischen Annahme, dass die *reine* (nicht schematisierte) Substanzkategorie auch ausserhalb der erkenntniskritischen Restriktionen eine (unbestimmte) *objektive* Bedeutung besitzen müsse.⁴³ Wie sich unten genauer zeigen wird, lässt sich selbst auf dem Boden der Paralogismus-Kritik der ersten Auflage die Auffassung, dass mir die nicht schematisierte Substanzkategorie irgendeine sachhaltige (objektive) Erkenntnis über mein Dasein als Substanz eröffnen könnte, keinesfalls aufrechterhalten.⁴⁴

Die Schriften von Ameriks widerspiegeln indes beispielhaft das in jüngerer Zeit verstärkt erwachte Interesse an einer präzisen Rekonstruktion der kantischen Subjekttheorie, welche auch den bedeutenden Unterschieden zwischen beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* und der kantischen Entwicklungsgeschichte insgesamt in angemessener Weise Rechnung zu tragen weiss.

Die vorhergehende kurze Darstellung von drei ausgewählten Forschungspositionen erlaubte uns, das Augenmerk auf einige grundsätzliche systematische Spannungsfelder zu richten, mit denen sich auch die vorliegende Untersuchung – möglichst unter Vermeidung der skizzierten, mit bestimmten Ansätzen einhergehenden Einseitigkeiten – wird beschäftigen müssen. Mit Blick auf den umfassenden, an Literatur äusserst reichen Forschungsstand drängt sich uns aber vor allem die Feststellung auf, dass eine ganze Reihe tiefgreifender Probleme entweder überhaupt noch nicht angegangen oder zumindest nicht zureichend gelöst worden sind. Diese unbearbeiteten bzw. ungelösten Desiderata, welche der vorliegenden Untersuchung ihr vordringliches Arbeits- und Aufgabenfeld vorzeichnen, seien hier wenigstens angedeutet.

Ein Überblick über die Literatur, der unter den angezeigten Umständen notgedrungen immer unvollständig bleiben muss, lässt rasch erkennen, dass die Genese des kritischen Subjektbegriffes aus den charakteristischen Problemkonstellationen des ‚stillen Jahrzehnts‘ bislang kaum ausreichend untersucht worden ist und mithin die zweifellos höchst bedeutsame ‚Entdeckungsgeschichte‘ des für den kritischen Idealismus grundlegenden Konzeptes der transzendentalen Subjektivität noch nicht

42 Ameriks 1998: 376 f.; Ameriks 2000: 198, 226 f. Zur Kritik an Ameriks siehe auch: Klemme 1996: 274, 314 f., 328 f., 383.

43 Ameriks 1998: 380 f.; Ameriks 2000: XXVIII f.

44 Siehe dazu unten das Kapitel zum ersten Paralogismus von KrV A.

geschrieben ist. Genauso wenig hat sich die bisherige Forschung zu der im Paralogismus-Kapitel von KrV A auftretenden Rede von innerer Erfahrung bzw. Selbstwahrnehmung, worauf sich Kant als auf eine anscheinend durchaus verlässliche Erkenntnisquelle zu beziehen scheint, in ein angemessenes Verhältnis setzen können, was umso schwerer wiegt, als bereits die Einleitungsabschnitte des Paralogismus-Kapitels den Leser darauf vorbereiten, dass mit dem „Ich denke“ eine besondere – man ist versucht zu sagen: ‚transzendente‘ Selbst-‚Erfahrung‘ verbunden ist.⁴⁵ Erst wenn wir diese bislang nicht ausreichend berücksichtigten Befunde verständlich zu machen vermögen, werden schliesslich auch die auffälligen Neuerungen von KrV B auf die ihnen zugrundeliegende Motivation hin durchsichtig werden, wie etwa das Bestreben, das spezifische Selbst-Wissen des transzendentalen Subjektes auf eine neue, von aller empirischen oder wahrnehmungsmässigen Selbstbeziehung vollständig unabhängige Basis zu stellen. Wie eine detaillierte Analyse der kantischen Erörterungen zu den einzelnen Paralogismen hier erstmals zeigen wird, ist die zweite Fassung des Paralogismus-Kapitels aus einer wesentlich gewandelten Perspektive heraus verfasst worden, die die angestammten Probleme der rationalen Psychologie zumindest teilweise aus dem Blick verliert. Dieser Perspektivenwandel rührt daher, dass die in KrV B konsequenter ausgestaltete Apperzeptionstheorie Kant vor eigentümliche neue Schwierigkeiten stellt, wie insbesondere die bereits erwähnte Frage nach der besonderen Daseinsweise der transzendentalen Apperzeption, auf welche die jüngere Forschung zu Recht als auf ein Zentralproblem der kantischen Subjektkonzeption verwiesen hat⁴⁶ und die in der vorliegenden Untersuchung daher in umfassender Weise neu aufgerollt wird.

45 KrV B400 f./A342 f. Siehe hierzu: Holzhey 1970: 234 ff.

46 Vgl. Düsing 1987: 102 f.; Heidemann 1998: 134 ff., 200 ff.

1 Die 1770er Jahre – intellektuelle Selbstanschauung und „Ich“-Metaphysik

Wenn wir nach dem ‚kritischen‘ Begriff von Subjekt und Subjektivität, wie er insbesondere für die *Kritik der reinen Vernunft* bestimmend ist, fragen, müssen wir uns für dessen näheres Verständnis zunächst denjenigen Konzeptionen von Subjekt (oder hier besser: „Ich“) zuwenden, die in das stille Jahrzehnt zwischen der Dissertation von 1770 und der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* gehören. Es soll dabei nicht nur um das Rekonstruieren und Nachzeichnen von Entwicklungslinien gehen, sondern es gilt, die für die 1770er Jahre spezifischen Problemkonstellationen in ihrer systematischen Bedeutung für den späteren ‚kritischen‘ Subjektbegriff zu begreifen. Da für diesen Zeitraum einschlägige Druckschriften fehlen, stehen für eine Rekonstruktion dieser Periode nebst Kants Briefen vor allem die Reflexionen und die Metaphysik-Vorlesung L₁ zur Verfügung.⁴⁷ Im Folgenden werden die Reflexionen – als zwar nicht von Kant autorisierte, aber immerhin von seiner Hand stammende Texte – im Zentrum der Untersuchung stehen.

Die intellektuelle Selbstanschauung

Heinz Heimsoeth⁴⁸ hat auf den umfassenden ideengeschichtlichen Hintergrund verwiesen, der für das Verständnis der für unseren Zusammenhang bedeutsamen Reflexionen unabdingbar ist. Der Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität und damit auch derjenige von Erscheinung und Ding an sich gründet in der ursprünglich augustinischen „Gegenüberstellung des endlichen und des unendlichen Subjekts“⁴⁹. Die gänzlich auf Spontaneität beruhende Erkenntnisweise des göttlichen Subjektes heisst – im Sinne eines intuitiv-unmittelbaren geistigen Erfassens – intellektuelle Anschauung. Diese dient hier nicht nur als Gegenbegriff und gleichsam negative Folie gegen den uns allein möglichen diskursiven, d. h. nicht anschauenden Verstand (wie es dann in der *Kritik der reinen Vernunft*

47 Haering 1910: 1–3. Siehe dazu: Carl 1989: 117 ff.

48 Vgl. besonders: Heimsoeth 1956a u. Heimsoeth 1956b.

49 Heimsoeth 1956a: 192.

heissen wird⁵⁰), sie ist als ein spontanes geistiges Schauen vielmehr die eigentliche und ursprüngliche Form von Erkenntnis.⁵¹ Als solche ist sie nicht bloss spiegelnd-abbildendes Vorstellen einer vorgegebenen Dingwelt, sie ist ein den Gegenstand selbst urbildlich setzendes, mithin erzeugendes und produktives Anschauen.⁵²

Nun hatte auch der vorkritische Kant ein derartiges urbildlich-produktives intellektuelles Anschauen als ursprüngliche Erkenntnisform nie dem endlichen Subjekt⁵³, sondern allein dem göttlichen Geistwesen zugeschrieben:

Intellectuale Anschauung bei den Menschen ist ein Unding. Ja ich getraue mir zu behaupten, dass kein Wesen, was erschaffen ist, intellectuale Dinge erkennen kann, als nur das Wesen, dessen Erkenntniss die Ursache ist von den Dingen; dieses erkennt die Gegenstände so wie sie sind, aber wir erkennen nur die Gegenstände so, wie sie uns afficieren.⁵⁴

Für das endliche Subjekt stellt sich das Problem insofern verändert dar, als es immer auch eine rezeptive Seite besitzt, so dass es nicht nur spontan aus sich heraus wirkt, sondern – wie etwa in der Leibniz-Wolff'schen Metaphysik – im Zusammenhang mit anderen Substanzen und des damit

50 KrV B307 ff./A249 ff.

51 Heimsoeth 1956a: 192.

52 Heimsoeth 1956a: 193. Inwieweit dieser Erkenntnisbegriff „in der Lehre vom Apriori und Spontanen“ auch noch für die Kritiken bestimmend bleibt, indem unsere apriorische Erkenntnis darauf beschränkt wird, „was wir selbst ‚machen‘ und ‚hineinlegen‘ ins Gegebene“, und wieweit damit – so Heimsoeth – „auch der ‚kritische Idealismus‘ Kants [...] auf dem metaphysischen Idealismus eines Augustinisch umgewandelten Platonismus“ ruht (Heimsoeth 1956a: 193, Anm. 1), kann hier nicht beantwortet werden. Jedenfalls wäre diese weitreichende ideengeschichtliche Hypothese sicher durch den anderen Gedanken zu ergänzen, dass alle spontanen Erkenntnisfunktionen in ihrer Anwendung immer auf ein (sinnlich) Gegebenes restringiert sind, dass also die spontanen Funktionen wesentlich auf ein der Spontaneität ursprünglich *unverfügbares* (nicht spontan erzeugbares) rezeptives Moment angewiesen sind, das sie sich *geben* lassen müssen.

53 Hier und im Folgenden wird der Begriff „Subjekt“ in noch ganz unbestimmter Bedeutung verwendet (etwa im Sinne von: „der Erkennende“, „der Vorstellende“ etc.), ohne dass bereits der spezifische Sinn des rein *erkenntnistheoretischen* oder *transzendentalen* Subjektes ins Auge gefasst würde (vgl. Heimsoeth 1956b: 235).

54 AA 28.1, 179. Vgl. R4346, AA 17, 514: „Der Verstand des Urwesens ist intellectus originarius; folglich ist sein Verstand das Urbild der Dinge, und er ist die Ursache der Dinge nur mittelst des Verstandes, nicht durch blosser Natur.“; R5536, AA 18, 211: „Ob Gott dadurch die Dinge erkennt und ihre Handlungen, dass er sie hervorbringt?“ Siehe: Heimsoeth 1956a: 193; Schmitz 1989: 191.

einhergehenden gegenseitigen Aufeinander-Einwirkens (im Sinne des *influxus realis*) notwendig erleidet und affiziert wird.⁵⁵

Die Problematik endlicher Erkenntnis besteht bereits hier darin, dass der Kontakt mit einem möglichen Erkenntnisgegenstand erst durch Rezeptivität zu gewinnen ist, dass das Subjekt also darauf angewiesen ist, dass es von Kraftäusserungen anderer Substanzen affiziert wird (dass ihm mithin solche Kraftwirkungen anderer Substanzen ‚gegeben‘ werden). Die Kräfte sind nie die Substanzen selbst *in ihrem Grunde* (d. h. das Substantiale), sondern bloss deren Handlungen, d. h. die „Relation zu den Akzidenzien“.⁵⁶ Das Subjekt erkennt daher die andere Substanz nicht in ihrem An-sich-Sein, in ihrem ‚inneren‘ Wesen, da ihm nie diese selbst, sondern bloss deren ‚äussere‘ Wirkungen gegeben werden.⁵⁷ „Das substantiale ist das Ding an sich selbst und unbekant.“⁵⁸ Den Grund oder das ‚innere Prinzip‘⁵⁹ der uns allein durch ihre Affektionen bzw. ihre Kraftwirkungen bekannten Dinge „denken“ wir bloss „dazu“, und zwar „nur in dem Verhältnis auf die affectionen unseres Gemüths; also nicht, was sie an sich selbst sind“.⁶⁰

Jedes endliche Subjekt erkennt daher andere Substanzen nur vermittelt ihrer Äusserungsweisen bzw. ihrer Akzidenzien.⁶¹ Die fremde Substanz ist dem Subjekt mithin bloss nach ihrer kraftäussernden Wirkung auf dessen Sinnlichkeit, nie aber als sie selbst in ihrem In-sich-Sein ‚gegeben‘.⁶² Dem entspricht in ‚erkenntniskritischer‘ Wendung, dass die Erscheinungen, die auf ein kräftemässiges Einwirken, d. h. Affizieren durch andere Dinge zurückgehen, diese nie in ihrem An-sich berühren. Damit wird eine grundlegende Differenz zwischen den Erscheinungen (bzw. den unter Begriffe gebrachten Erscheinungen) auf der einen Seite und dem den

55 Heimsoeth 1956a: 193 f.

56 Heimsoeth 1956a: 194. Kraft ist für Kant der Übergang bzw. das Verhältnis des Substantiale zu seinen Akzidenzien (R5289, AA 18, 144; R5290, AA 18, 144; vgl. Heimsoeth 1956b: 233). Vgl. in dem Zusammenhang die Kritik an Wolffs Bestimmung der Seelensubstanz als einer vorstellenden Grundkraft (AA 28.1, 261: „Die Kraft ist also nicht ein besonderes Princip, sondern ein respectus“, und zwar „der respectus der Substanz zum Accidens“).

57 Heimsoeth 1956a: 194 f.; Heimsoeth 1956b: 233. Bereits in R3843, AA 17, 310 hiess es: „Wir kennen [...] also nur die Wirkungen, und also nicht das Ding selbst und dessen Bestimmungen, wodurch es die Wirkung hervorbringt.“

58 R5292, AA 18, 145. Vgl. R5290, AA 18, 144; R4054, AA 17, 399.

59 Heimsoeth 1956a: 194 f.

60 R5358, AA 18, 160.

61 Heimsoeth 1956a: 195.

62 Heimsoeth 1956b: 233.

Erscheinungen zugrundeliegenden Ding an sich (dem unbekannten Substantiale) auf der anderen Seite aufgespannt – allerdings mit einer ganz entscheidenden und systematisch bedeutsamen Ausnahme⁶³: „Das Gemüth schaut die substantz an. Von ausseren Dingen nur die Handlungen, woraus auf substantz geschlossen wird, weil es praedicate sind.“⁶⁴ „denn man kann alles nur durch praedicate denken, ausgenommen Ich.“⁶⁵ In der Metaphysik-Vorlesung L₁ tritt der Ausnahmecharakter der Selbstanschauung noch deutlicher hervor:

Also drückt das Ich das Substantiale aus; denn dasjenige substratum, was allen Accidenzen inhäriret, ist das substantiale. Dieses ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können. Wir können von keinem Dinge das substratum und das erste Subject anschauen; aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das substantiale selbst aus.⁶⁶

Die Selbsterkenntnis des endlichen Subjektes führt also nicht auf ein blosses Erscheinungs-Ich oder Ich-Phänomen, wie die oben erwähnte Differenz dies zumindest für die Sphäre der ‚äusseren‘ Gegenstände statuiert (und ebenso für die Sphäre des ‚Inneren‘ erwarten lassen würde), sondern auf ein unmittelbares Schauen des substantialen Selbst, das unmittelbarer und inniger ist als jede auf Affektion angewiesene, mithin vermittelte Erkenntnis.⁶⁷

Wenn auf diese Weise betont wird, dass das Ich nicht bloss die Substanz als solche, sondern das Substantiale, also den eigentlichen „Substanzkern“,

63 Schmitz 1989: 191; Heimsoeth 1956a: 195 f. Siehe auch: Cramer 1915: 245; Düsing 2002b: 157 ff.; Düsing 2002a: 119 f.

64 R5295, AA 18, 145 f.

65 R5297, AA 18, 146. Siehe ebenso: R3921, AA 17, 345 f.: „Daher auch kein Wunder ist, dass wir kein subject vor allen Prädicaten erkennen, als bloss das Ich, welches gleichwohl kein Begriff, sondern eine Anschauung ist. Daher erkennen wir durch den Verstand an den Körpern nicht die eigentliche subiecten, sondern die Prädicata der Ausdehnung, soliditæet, Ruhe, Bewegung etc.. Die Ursache ist: durch unsere Sinne können sich nur die relationen der Dinge offenbaren, und wir können das absolute oder subject nur von uns aus vorstellen.“; R4225, AA 17, 465: „Das Ich ist eine Unerklärliche Vorstellung. Sie ist eine Anschauung, die unwandelbar ist.“; R4234, AA 17, 470 f.: „eine unmittelbare Anschauung seiner selbst durch die absolute Einheit Ich“; R4493, AA 17, 571 f.: „Ich ist die Anschauung einer substantz.“; R4718, AA 17, 685 f.: „Die Aussere sinne geben mir nichts als Eindrücke; nur durch die innere Anschauung (die aber nur auf mich selbst geht) kan ich das object, was den Eindrücken zum Grunde liegt, erkennen.“

66 AA 28.1, 226.

67 Vgl. Heimsoeth 1956a: 196; Heimsoeth 1956b: 232 f.

d. h. die Substanz in ihrem Grund und *als* Grund⁶⁸, schauend erfasst, so bedeutet dies auch, dass das anschauende Ich mit der selbsteigenen Spontaneität der Substanz untrennbar in Berührung steht.⁶⁹ Das Wort „ich“ ist selbst gewissermassen der unmittelbare Ausdruck des Kontaktes mit der ursprünglichen Tätigkeit des substantialen Selbst: „Dass etwas ein subiect sey und kein praedicat (des Eindrucks, apparentia) von einem andern, können wir nur durch das *verbum activum* ‚ich‘, also durchs Bewusstsein, Erkennen“⁷⁰. Der Begriff des Bewusstseins tritt hier keineswegs in Gegensatz oder in Konkurrenz zur „Anschauung“, vielmehr gilt: „Bewusstseyn ist das Anschauen seiner Selbst“⁷¹. Die nähere Bestimmung der Selbstanschauung als Bewusstsein hebt sie besonders von der Passivität der blossen „Empfindung“ ab, die als der eigentliche Gegenbegriff zum Bewusstsein (und damit der Selbstanschauung) auftritt:

Bewusstseyn ist das Anschauen seiner Selbst. Es wäre nicht Bewusstseyn, wenn es Empfindung wäre.⁷²

Vor dem Hintergrund dieser Fassung der Selbstanschauung stellt sich die Frage nach deren genauem Verhältnis zum inneren Sinn, der in der *Kritik*

68 Heimsoeth 1956a: 194. Vgl. R4056, AA 17, 400.

69 Heimsoeth 1956a: 196; Heimsoeth 1956b: 233.

Heiner Klemme behauptet freilich, dass ihm „keine Reflexion oder Vorlesungsnachschrift bekannt“ sei, in der Kant das Konzept einer intellektuellen Selbstanschauung vertreten würde (Klemme 1996: 123; vgl. Klemme 1996: 118 ff., 121 ff. u. 126). Die Textstellen, in denen gleichwohl von einer intellektuellen (Selbst-) Anschauung die Rede ist, will Klemme dahin gehend verstanden wissen, dass bloss die transzendente Freiheit der Selbsttätigkeit angesprochen werde, d. h. dass es ausschliesslich „um die Spontaneität oder Freiheit der Seele und zwar im Sinne der transzendentalen oder absoluten Freiheit geht“ (Klemme 1996: 122). Kant greife in den siebziger Jahren „auf die Idee einer intellektuellen Anschauung“ zurück, „um den Gedanken, mich selbst als spontanes und frei handelndes Wesen fassen zu können“ (Klemme 1996: 124). Eine derartige Zuspitzung und Einschränkung der Rede von intellektueller Anschauung und Spontaneität auf das Problem der transzendentalen Freiheit lässt sich aber weder in den Reflexionen noch in der Metaphysik-Vorlesung L₁ nachweisen. Klemme selbst bemerkt, dass die Behandlung der transzendentalen Freiheit in der Metaphysik-Vorlesung L₁ der Ort wäre, „an dem Kant von einer intellektuellen Anschauung dieser Freiheit hätte sprechen können“ (Klemme 1996: 126) bzw. hätte sprechen müssen, wenn der von Klemme vertretene Interpretationsansatz richtig wäre. Tatsächlich spricht er von Selbstanschauung vor allem dort, wo die Substantialität der Seele im Blick steht (AA 28.1, 225 f.).

70 R4495, AA 17, 573 (Hervorhebung vom Verfasser).

71 R5049, AA 18, 72.

72 R5049, AA 18, 72.

der reinen Vernunft gänzlich der Sinnlichkeit, mithin der „Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“, zugerechnet wird.⁷³ Die höchst seltene Behauptung eines Gegensatzes von intellektuellem inneren Anschauen und innerem Sinn⁷⁴ tritt vor jenen Aussagen zurück, wonach „der Begriff der substantz“ „auf den innern Sinn“ ankommt⁷⁵ bzw. „aus dem innern Sinne abgezogen worden“⁷⁶ ist. Zwar gilt, „dass alles im Raum bloss Erscheinung sey, namlich lauter relation –, dass alles in der Zeit (auch dem innern Sinn) Erscheinung sey“⁷⁷, dass wir „wirklich die Vorstellung von der Zeit“ haben, „obgleich, was hinter dieser Erscheinung liegt, unbekannt bleibt“⁷⁸. Dass aber die Bestimmung des inneren Sinnes als eines rein sinnlich-rezeptiven, d. h. einzig mit Erscheinungen befassten Vermögens, was die Reflexionen der siebziger Jahre anbelangt, viel zu kurz greifen würde⁷⁹, sprechen deutlich die beiden folgenden Textstellen aus:

Der Raum geht nicht auf Gegenstände des innern Sinnes, das ist: er ist kein intellectuales Prädicat.⁸⁰

Das intellectuelle der Wahrnehmung geht auf die Kraft des innern Sinnes.⁸¹

73 KrV B33/A19 u. B51/A34 f.

74 R4336, AA 17, 509 f.: „Aber wir haben doch nur einen Begriff von ihr [der Freiheit] durch unser intellectuelles inneres Anschauen (nicht den innern Sinn) unsrer Thatigkeit, welche durch motiva intellectalia bewegt werden kan, und wodurch practische Gesetze und regeln des Guten Willens selbst in ansehung unsrer möglich sind.“ Die in dieser Reflexion ausgesprochene Entgegensetzung von intellektuellem inneren Anschauen und innerem Sinn dürfte vor allem durch den besonderen Kontext der Frage nach der „Wirklichkeit der Freyheit“, die gerade nicht „aus der Erfahrung“ geschlossen werden kann, veranlasst sein. Auch R4559, AA 17, 593 f., wo zwischen innerem Sinn und Bewusstsein unterschieden wird, thematisiert nicht den Gegensatz von innerem Sinn und intellektueller innerer Anschauung, sondern das Problem der Fortdauer der Identität der Person, wenn das Bewusstsein derselben unterbrochen wird (vgl. hierzu die benachbarten Reflexionen R4561, AA 17, 594 und R4562, AA 17, 594, wo vom „Seelenschlaf“ bzw. von „der continuation derselben [der Person], solte es auch unter dunkeln vorstellungen seyn“, die Rede ist.).

75 R4058, AA 17, 400.

76 R5404, AA 18, 174.

77 R5344, AA 18, 157.

78 R5319, AA 18, 151.

79 Schmitz 1989: 197.

80 R5324, AA 18, 152.

81 R4681, AA 17, 668.

Indem auf diese Weise „intellectuale[s]“ Prädikate mit dem inneren Sinn verknüpft werden und das Intellektuelle ‚an‘ bzw. ‚in‘ den Wahrnehmungen „auf die Kraft des innern Sinnes“ zurückgeht – oder noch deutlicher: in dieser seine Quelle hat bzw. dieser entspringt⁸², dürfte die scharfe Unterscheidung zwischen Sinnlichem einerseits und Intellektuellem andererseits auf den inneren Sinn kaum anwendbar sein.

Inbesondere wenn Kant auf die Differenz des inneren und des äusseren Sinnes zu sprechen kommt, legt er das Gewicht dieses Unterschiedes nicht einfach auf die unterschiedlichen Sphären von Gegenständen (nämlich innere und äussere), für die die beiden daher im Prinzip als gleichgeordnet zu betrachtenden Sinne zuständig sind. Dem inneren Sinne eignet insofern ein entscheidender Vorzug, als er nicht nur Erscheinungen, sondern sogar „die inneren principien der phaenomena“ erkennen lässt.⁸³ Dieses Übergreifen des inneren Sinnes von den „inneren“ Erscheinungen auf die „inneren“ Prinzipien liegt auch deshalb nahe, weil Kant bei den Substanzen in metaphysischer Hinsicht zwischen einem ‚Innen‘ und einem ‚Aussen‘ differenziert hat, nämlich dem In-sich-Sein der Substanz einerseits und ihren Äusserungsweisen im Einwirken auf andere Substanzen andererseits.⁸⁴ Der Übergang vom „Inneren“ der inneren Erscheinungen (d.h. dem bloss in der Zeit Gegebenen) zum metaphysisch „Inneren“ der Substanz,kerne‘ und der ‚inneren‘ Prinzipien erfährt aber darüber hinaus eine sachliche Begründung dadurch, dass die intellektuelle Selbstanschauung und der innere Sinn (zumindest in einer spezifischen Bedeutung) gerade nicht unterschieden werden, sondern oft nur zwei verschiedene Namen für

82 Haering 1910: 22.

83 R4435, AA 17, 545: „Die inneren principien der phaenomena, die nur durch den inneren sinn erkannt werden.“ Vgl. R4058, AA 17, 400: „[...] Wirkliche Handlungen, die wir in uns selbst warnehmen.“; R5429, AA 18, 179: „die [Gemeinschaft] der Körper und Geister kann gar nicht eingesehen werden, weil die letztere nur durch den inneren sinn erkannt werden und also ihre veränderungen realiter, die Wirkungen aber der ersten und ihrer Kräfte nur auf phaenomena gehen der Verhältnisse überhaupt ohne ihre (s innere) Bestimmungen.“ Siehe auch AA 28.1, 275 f., wo von dem inneren „Princip der Selbstthätigkeit“ bei der belebten (d.h. beseelten) Materie die Rede ist, das „ein Gegenstand des innern Sinnes ist [...] Unsre Seele kennen wir blos durch den innern Sinn [...] Demnach werden die Thiere alle Vorstellungen der äussern Sinne haben; nur derjenigen Vorstellungen werden sie entbehren, die auf dem innern Sinne, die auf dem Bewusstseyn seiner Selbst, kurz auf dem Begriffe vom Ich beruhen.“

84 Heimsoeth 1956a: 194.

ein und denselben anschaulich-intellektuellen Zugang zum substantialen Selbst in seiner ursprünglichen Selbsttätigkeit sind.⁸⁵

Während die Redeweise vom inneren „Sinn“ in jener letzteren Bedeutung keine konsequente Abwehr der Konnotation des Sinnlich-Rezeptiven erlaubt, lassen Kants diesbezügliche Ausführungen zur intellektuellen Selbstanschauung keine Zweifel aufkommen. Das „Ich“ kann „keine leidende Empfindung“ sein, „mithin ist sie eine selbstthätige“ Vorstellung.⁸⁶ Von den Erscheinungen als „Vorstellungen, so fern wir afficirt werden“, wird ausdrücklich die „Vorstellung von unsrer (^g freyen) selbstthätigkeit“ abgehoben als „eine solche, da wir nicht afficirt werden“, die folglich auch „nicht Erscheinung, sondern apperception“ ist.⁸⁷ Dass Kant zuerst an Stelle von „apperception“ „ursp frey“ schrieb, also vermutlich nochmals den Ausdruck „ursprünglich freie Selbsttätigkeit“ verwenden wollte und erst dann „apperception“ setzte⁸⁸, verrät eine gewisse Verlegenheit bei der näheren Umschreibung dieser Selbsttätigkeit. Dass „apperception“ hier nicht mit dem Selbstbewusstsein in seiner spezifisch kritischen Bedeutung verwechselt werden sollte, sondern in Entsprechung zu ihrem im ‚Duisburg’schen Nachlass‘ öfter verwendeten Äquivalent „Selbstwahrnehmung“⁸⁹ durchaus nichts anderes meint als Selbstanschauung⁹⁰, wird aus dem unmittelbar anschliessenden Satz der Reflexion

85 Schmitz 1989: 197. Vgl. R4440, AA 17, 547, wo „Innerer Sinn“ und „Anschauung seiner selbst und seiner Gedanken“ durch ein Äquivalenz signalisierendes „oder“ verbunden sind.

86 R4559, AA 17, 594.

87 R4723, AA 17, 688.

88 R4723, AA 17, 688.

89 Haering 1910: 148 f. Vgl. R4674, AA 17, 647: „Apperception ist die Wahrnehmung seiner selbst als eines denkenden subjects überhaupt.“; R4677, AA 17, 658: „Alles was als ein Gegenstand der Wahrnehmung gedacht wird, steht unter einer Regel der apperception, selbstwahrnehmung.“

90 Vgl. R4675, AA 17, 651: „Die Anschauung ist entweder des Gegenstandes (apprehensio) oder unsrer selbst; die letzte (apperceptio) geht auf alle Erkenntnisse, auch die des Verstandes und Vernunft.“ Diese Gegenüberstellung von Apprehension und Apperzeption als äusserer und innerer (Selbst-)Wahrnehmung ist innerhalb des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘ singulär und entspricht nicht deren üblicher Verhältnisbestimmung, wonach die Apprehension „die innere subjektive Wahrnehmung“ bezeichnet und daher mit der Apperzeption in einer bestimmten Hinsicht inhaltlich „eng verwandt“ ist (Haering 1910: 108, 130 u. 148 f.). Dass hier die Apperzeption als „Anschauung“ bezeichnet wird, ist kaum nur Ausdruck der „sehr lax[e] Terminologie“ im ‚Duisburg’schen Nachlass‘ (Haering 1910: 108), sondern dürfte vor allem auf das Konzept der intellektuellen Selbstanschauung zurückgehen.

deutlich, in dem an die Stelle von „apperception“ vollkommen zwanglos der Begriff der „ursprünglichen Anschauungen“ tritt.⁹¹

Tatsächlich erscheint ein Selbstverhältnis, bei dem ich mich gegen mich selbst als leidend verhalten müsste, als geradezu widersprüchlich.⁹² Auch bei Baumgarten ist das Handeln der Substanz wesentlich daran geknüpft, was diese aus sich selbst, d. h. aus eigener Kraft vermag („per vim ipsius“); ihr Leiden geht dagegen auf die Einwirkung fremder Kräfte zurück („per vim alienam“).⁹³ Wenn mich eine Substanz affiziert und ich demnach durch ihren realen Einfluss⁹⁴ erleide, so hat dieses Erleiden seinen Grund primär nicht in mir, sondern verweist auf die Wirkung einer von mir unterschiedenen Kraft.⁹⁵ Die affizierende Substanz tritt mir, indem ich durch sie leidend bin, notwendig in der Gestalt des Fremden bzw. Anderen gegenüber. Der Gedanke einer Selbstaffektion sprengt insofern jedes Selbstverhältnis, als er kaum anders als ein Verhältnis zweier auch realiter verschiedener Substanzen gedacht werden kann und ich mich demnach gegen mich selbst tatsächlich wie gegenüber einem anderen verhalten würde. Im Rahmen einer derartigen Konzeption, bei der der Verdacht eines *realen Gegenübers* von affiziertem Ich und affizierender Ich-Substanz nicht mehr von der Hand zu weisen wäre, würde das Selbstverhältnis, das gleichsam fordert, dass ich mit der selbststeigenen ursprünglichen Spontaneität meines substantiellen Daseins direkt in Berührung stehe⁹⁶, gerade verfehlt.

Die Scheidung von Erscheinung und Ding an sich, die Kant ebenso wie den Gedanken der Affektion zunächst am Modell des Verhältnisses zu äusseren Gegenständen entwickelt hat und deshalb vor allem darauf angewandt

91 R4723, AA 17, 688. Vgl. auch R4220, AA 17, 462 f.: „Wenn man sich etwas beyfallen lässt, so ist dieses ein actus der Selbstthatigkeit; aber man ist sich hiebey nicht seiner Thatigkeit, sondern der Wirkung bewust. Der Ausdruck: ich denke (dieses object), zeigt schon an, dass ich in Ansehung der Vorstellung nicht leidend bin, dass sie mir zuzuschreiben sey, dass von mir selbst das Gegentheil abhange.“

92 Noch in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* spricht Kant vom „Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (§ 6) auffallen musste“, „weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich affiziert werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssten“ (KrV B152 f.).

93 Baumgarten: *Metaphysica*, § 210.

94 Baumgarten: *Metaphysica*, § 211 f.

95 Baumgarten: *Metaphysica*, § 210: „Vis illa mutationis, aut in genere inhaerentis accidentis, ratio sufficiens, §. 197, vel est substantiale, quod mutatur, aut in genere, cui accidens inhaeret, vel *vis ab eo diversa*, §. 10, 38. Si prius est, substantia, cuius status mutatur, vel in genere, cui accidens inhaeret, agit; si posterius est, substantia, cuius status mutatur, vel in genere, cui accidens inhaeret, patitur.“ (Hervorhebung vom Verfasser).

96 Heimsoeth 1956b: 231 ff.

wissen will⁹⁷, würde in ihrer Übertragung auf das ‚Innere‘ nicht weniger Probleme aufwerfen. Die Unterscheidung eines blossen Erscheinungs-Ich von seinem Substratum, das in seinem An-sich-Sein gänzlich unerkennbar bliebe, stellt uns dadurch vor besondere Schwierigkeiten, dass es sich bei diesem nicht um irgendeinen (zumal äusseren) ‚Gegenstand‘, sondern um das An-sich des *Selbst* handelt, zu dem ich mich eo ipso in einem besonderen Verhältnis weiss. Es fragt sich, inwieweit ein unbekanntes An-sich-Sein, das sich jedem erkenntnismässigen Zugriff prinzipiell entzöge, überhaupt noch als ‚Selbst‘ angesprochen werden könnte, setzt doch das Selbstverhältnis die unmittelbare und uneinholbar vorgängige (also nie erst herzustellende) Bekanntschaft und Vertrautheit⁹⁸ mit dem als ‚Selbst‘ Bezeichneten voraus.⁹⁹ Dass ich mir selbst nur in der Erscheinung bzw. als

97 Der „Dingansich-Gedanke“ ist nicht nur „in den Vorbereitungen zum kritischen System, sondern auch noch in den meisten Formulierungen des letzteren selbst“ „wesentlich auf das Substrat der *äusseren* Gegebenheiten bezogen“ (Heimsoeth 1956b: 232). Siehe: Heimsoeth 1956a: 195.

98 Gerade diese Eigenschaft des Selbstverhältnisses führt im Rahmen des reflexionstheoretischen Ansatzes zu eigentümlichen Schwierigkeiten (Henrich 1966: 193; Schmitz 1964: 249 ff.). Nach der Reflexionstheorie erlangt das Ich Kenntnis von sich, indem es mit sich selbst in Beziehung tritt, d. h. sich auf sich selbst zurückwendet (Henrich 1966: 193). Es gilt dabei zu erklären, wie das Ich sich selbst ergreifen bzw. wie die Identifikation des Ich-Subjektes mit sich (als Ich-Objekt) überhaupt zustande kommen kann. Die Kenntnis, dass das vom Ich Ergriffene mit ihm selbst identisch ist, gewinnt es weder durch scharfsinnige Kombination noch durch das Zeugnis einer dritten Instanz, sondern nur, weil es im Rückgang in sich selbst schon *ursprünglich* mit sich bekannt ist (Henrich 1966: 194 f.; Pothast 1971: 18 f.). „So freut sich Mephistopheles, wenn die Trunkenen ihre Messer an ihre Nasen setzen, die sie für süsse Trauben halten. Das Ich ist aber sein eigener Teufel, dem Mephisto nichts vorenthalten kann“ (Henrich 1966: 194 f.). Dass das Ich-Subjekt in der Reflexion sich selbst (und nicht ein beliebiges anderes Objekt) erfasst hat, weiss es also nur, wenn es sich bereits vorgängig „im Zustande des Wissens Ich=Ich“ befindet (Henrich 1966: 195). Damit ist aber vorausgesetzt, was in seinem Zustandekommen durch Reflexion erst erklärt werden sollte. Wie sich zeigen wird, ist das reflexionstheoretische Modell aber keine angemessene Deutung der intellektuellen Selbstanschauung, die damit auch nur bedingt von den mit diesem Ansatz einhergehenden Zirkeln betroffen sein dürfte (vgl. Henrich 1966: 192 f., Anm. 4).

99 Es braucht hier nicht eigens betont zu werden, dass diese Konzeption nicht Kants letztes Wort ist. In diesem Zusammenhang ist aber sehr bezeichnend, dass gerade auch da (nämlich in der *Kritik der reinen Vernunft*), wo der „Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich, vom Gegebenen der Prädikate als der Auswirkung substantieller Aktivität und dem Substantiale selbst“ schliesslich „auf das Selbst-erfassen des Subjektes“ bzw. auf das „Innere“ übergreift, das eigentliche Substratum des Selbst nicht völlig unbekannt bleibt, wenn nun auch prinzipiell dessen Un-

Erscheinung gegeben wäre und mir nach dem, was ich in meinem eigentlichen Grunde bin, verborgen bliebe, steht in einer deutlichen Spannung zur besonderen Natur der Selbstbeziehung (die eben keine ‚echte‘ Beziehung im Sinne des Verhältnisses zweier real verschiedener, einander ‚äusserlich‘ bleibender Dinge ist). Ganz im Gegensatz zur ‚kritischen‘ Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich fordert das Selbstverhältnis, dass ich mir selbst auf das hin, was mich *in meinem Grunde* ausmacht, transparent, d. h. *durchschaubar* bin.

Für die Kennzeichnung dieser Erkenntnis seiner selbst hat Kant mit Bedacht den Terminus „Anschauung“ gewählt, den er deutlich vom „Begriff“ abhebt.¹⁰⁰

Dass in der Metaphysik-Vorlesung L₁ hin und wieder vom „Begriff vom Ich“¹⁰¹ die Rede ist, widerspricht dem nur scheinbar. Zum einen soll der Ausdruck „Begriff vom Ich“ eher ein reflektiertes Bezugnehmen auf bzw. Sprechen über das Ich zum Ausdruck bringen, als dass nun behauptet würde, dass das Ich selbst ein „Begriff“ sei. Vergleiche hierzu auch AA 28.1, 266, wo die zunächst unvorsichtige Formulierung „Die Seele ist einfach, d. h. das Ich bedeutet einen einfachen Begriff“ von selbst zu der angemesseneren Behauptung korrigiert wird: „ich drücke eine Vorstellung aus, die bei Einem Subjecte statt findet“. Zum anderen müssen wir beachten, worauf abgestellt wird, wenn der „blosse Begriff vom Ich“ „das Fundament von vielen anderen Begriffen“ genannt wird¹⁰², nämlich auf die unmittelbare (Selbst-)Anschauung der Substanz.¹⁰³ In ähnlicher Absicht recurriert die Metaphysik-Vorlesung L₁ an entscheidenden Stellen der Argumentation auf das „Ich“ als „*Quell der Erkenntnis*“¹⁰⁴, dass die Seele eine einfache, einzelne und simpliciter spontan handelnde Substanz ist¹⁰⁵, wie dies in vergleichbarer Weise auch die oft wiederholte Formel, dass das Ich diese Bestimmungen ‚ausdrücke‘¹⁰⁶, andeutet. Dass es sich dabei nicht um eine ‚begriffliche‘ Erkenntnisquelle handelt, verdeutlichen die Erwägungen zur absoluten Spontaneität: „Allein obgleich die spontaneitas absoluta nicht kann begriffen werden; so kann sie doch auch nicht

erkennbarkeit statuiert ist (Heimsoeth 1956a: 196; Heimsoeth 1956b: 234). Das „unmittelbare[s] Spontaneitätsbewusstsein“ eröffnet uns weiterhin einen (nunmehr zwar wesentlich beschränkten) Zugang zum „Ding an sich in seiner Spontaneität, seiner eigentlichen Innerlichkeit“ (Heimsoeth 1956a: 197 u. 200; Heimsoeth 1956b: 245 f. u. 248 ff.). Vergleiche insbesondere zur Kritik dieses Lehrstückes: Schmitz 1989: 185 ff. u. 192.

100 R3921, AA 17, 345 f.

101 Vgl. AA 28.1, 225, 266, 273 u. 276 f.

102 AA 28.1, 225.

103 AA 28.1, 226.

104 AA 28.1, 266 u. 272.

105 AA 28.1, 266 ff.

106 AA 28.1, 225 f. u. 266 f.

widerlegt werden.“¹⁰⁷ Doch scheint gleichwohl ein Beweis, „dass ich selbst handle“, nicht unmöglich: „Hier muss das Ich wieder heraushelfen“¹⁰⁸. Das „Ich“ wird also – wie es scheint – in der Metaphysik-Vorlesung L₁ als nicht-empirische ‚Erkenntnisquelle‘ ganz eigener Art in Anspruch genommen.

„Anschauung“ bedeutet im Sinne des cartesischen *intuitus* ein ‚unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein‘.¹⁰⁹ Der Erkennende durchschaut mithin das am vollkommensten, was er selbst „macht“ oder *selbst erzeugt*.¹¹⁰ – Dagegen ist freilich sofort einzuwenden, dass eine solche Gestalt der Erkenntnis, die sich im Sinne der Schrift *Über die Deutlichkeit der Grundsätze...* am synthetischen Verfahren orientiert, nicht in der Metaphysik, sondern höchstens in der Mathematik Anwendung finden könnte, in der „der Begriff, den ich erkläre, [...] nicht vor der Definition gegeben“ ist, sondern „allererst durch dieselbe“ „entspringt“¹¹¹, indem die Definition als Anweisung oder Regel zur konstruktiven Erzeugung des Gegenstandes (d. h. einer geometrischen Figur) fungiert.¹¹² In der Metaphysik, sofern sie denn methodisch reflektiert und gesichert voranschreitet, ist demgegenüber nicht – wie in der Schulphilosophie – mit „Definitionen, die so oft trügen“¹¹³, der Anfang zu machen¹¹⁴, sondern mit der analytischen Aufhellung gegebener Begriffe.¹¹⁵ Die Metaphysik, die – in grundsätzlicher

107 AA 28.1, 268.

108 AA 28.1, 268.

109 Holzhey 1970: 234. In der Schrift *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* kennzeichnet Kant die ‚innere‘ Erfahrung als „unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein“ (AA 2, 286 u. 291 f.), was sich vor allem auf die Unmittelbarkeit des analytischen Bewusstseins der Merkmale eines gegebenen Begriffs bezieht (Holzhey 1970: 138 f. u. 142 f.; Kaulbach 1967: 65). Noch in der *Kritik der reinen Vernunft* heisst diejenige Erkenntnis, die sich auf Gegenstände „unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzielt, [...] Anschauung“ (KrV B33/A19).

110 Heimsoeth 1956a: 193 u. 199 f. Vgl. KdU, AA 5, 384: „denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann“.

111 AA 2, 276.

112 Kaulbach 1967: 66: „Die Mathematik wird insofern als synthetisch charakterisiert, als sie durch ihre Definitionen, die genetische Realdefinitionen sind, den Gegenstand erst entstehen lässt.“ Vgl. Heimsoeth 1967: 137 f.; Haering 1910: 31.

113 AA 2, 275.

114 AA 2, 283.

115 AA 2, 289 f. Siehe: AA 2, 284: „Von einem jeden Dinge können mir nämlich verschiedene Prädicate unmittelbar gewiss sein, ob ich gleich deren noch nicht genug kenne, um den ausführlich bestimmten Begriff der Sache, d.i. die Definition, zu geben.“ Vgl. Holzhey 1970: 139 ff.

Orientierung an Newtons analytischem Weg – in der ‚inneren‘ Erfahrung ihr neues Fundament finden soll¹¹⁶, beschäftigt sich mit dem, was mit Gewissheit in einem *gegebenen* Begriffe liegt, und den Schlüssen „aus diesen sichern Datis“¹¹⁷, wenn man auch „das ganze Wesen der Sache nicht kennt“¹¹⁸.

Mit dieser methodischen Grundunterscheidung der Preisschrift von 1764¹¹⁹ berührt sich die Position der 1770er Jahre insofern noch, als das endliche Subjekt über keinen „intellectus originarius“ verfügt wie das Urwesen, dessen „Verstand das Urbild der Dinge“ und das „Ursache der Dinge nur mittelst des Verstandes, nicht durch blosser Natur“ ist.¹²⁰ Die vollkommene Selbsterkenntnis Gottes, der „alles“ „erkennt“, bloss „indem er sich selbst erkennt“ – weil ihm nämlich nichts ‚gegeben‘ wird, sondern

116 Holzhey 1970: 138 ff. u. 143; Kaulbach 1967: 65.

117 AA 2, 289. Vgl. AA 2, 286: „Suchet durch sichere innere Erfahrung, d.i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein, diejenige Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.“

118 AA 2, 286. Hans-Jürgen Engfer verweist demgegenüber darauf, dass Kants Kritik an der Methodologie Wolffs, nämlich daran, dass nach diesem – auch in der Metaphysik – allein synthetisch zu verfahren sei (Engfer 1983: 56), der tatsächlich von diesem vertretenen Position nur bedingt gerecht wird, indem auch Wolff seiner eigentlichen synthetischen Methode implizit eine analytisch verfahrenende Theorie der Definitionsgewinnung (im Ausgang von einzelnen intuitiven Urteilen) vorausschickt (Engfer 1983: 57 ff.).

119 Vergleiche hierzu noch die Erwägungen in *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* über die reine Mathematik als das Feld eines menschlich-sinnlich beschränkten *intuitus originarius*. Deren Gegenstände sind nämlich nicht allein formale Gründe aller Anschauung („omnis intuitus non solum principia formalia“), sondern selber ursprüngliche Anschauungen („intuitus originarii“). Die reine Mathematik stellt damit das Urbild höchster Evidenz („summae evidentiae [...] exemplar“) dar („De mundi ...“ § 12 = AA 2, 398; vgl. Heimsoeth 1967: 138). In dem berühmten Brief an Marcus Herz vom 21.2.1772, in dem Kant das Problem aufwirft, wie die Übereinstimmung der „intellectuale[n] Vorstellungen“, die einzig „auf unsrer innern Thätigkeit beruhen“, mit ihren Gegenständen überhaupt möglich ist (AA 10, 131), verweist er ebenfalls darauf, dass sich die Mathematik hinsichtlich dieser Schwierigkeit in einer weit besseren Lage befindet, weil sie ihre Objekte selbsttätig ‚erzeugen‘ kann: „In der Mathematic geht dieses an; weil die obiecte vor uns nur dadurch Grössen sind und als Grössen können vorgestellt werden, dass wir ihre Vorstellung erzeugen können, indem wir Eines etlichemal nehmen. Daher die Begriffe der Grössen selbstthätig seyn und ihre Grundsätze a priori können ausgemacht werden“ (AA 10, 131).

120 R4346, AA 17, 514. Vgl. R4348, AA 17, 515 u. R4347, AA 17, 514 f.

sein Verstand selbst produktiver Urheber aller Dinge ist –, bleibt dem endlichen Wesen grundsätzlich verschlossen.¹²¹

Doch sollte diese entschiedene Abgrenzung von dem göttlichen anschauenden Verstand und der damit verbundenen eigentümlichen Gestalt der Selbsterkenntnis nicht eine wesentliche Tatsache übersehen lassen. Ich beziehe mich auf mein substantiales Selbst zwar nicht dergestalt, dass „dadurch“ gleichsam in einem produktiven Akt „der Gegenstand hervorgebracht würde“¹²². Andererseits aber tritt mir die Ich-Substanz in der Selbstanschauung nicht als ein bloss Vorhandenes ‚gegenüber‘, das in dieser seiner opaken *Vor-Gegebenheit* jeder Anschauung notwendig undurchdringlich bleiben müsste. Es geht nicht um das hinnehmende Schauen eines bloss Vorhandenen, sondern um das *schauende Teilhaben* an der

121 R3826, AA 17, 304. „Der Mensch“ – so heisst es in kontrastierender Abwandlung der Formel über Gott – „erkennt sich selbst, indem er andere Dinge erkennt“. Vgl. R3825, AA 17, 304. Die Reflexionen Nr. 3825 bzw. 3826 könnten aufgrund des grossen Spielraumes ihrer Datierung auch noch in die 1760er Jahre gehören (Phase ζ-ξ bzw. ζ-o). Vgl. hierzu aus den frühen 1780er Jahren (Phase ψ²) R6048, AA 18, 433: „Es ist schwerlich zu begreifen, wie ein anderer intuitiver Verstand statt finden sollte als der göttliche. Denn der erkennt in sich als Urgrunde (und archetypo) aller Dinge Möglichkeit; aber endliche Wesen können nicht aus sich selbst andere Dinge erkennen, weil sie nicht ihre Urheber sind, es sey denn die blosser Erscheinungen, die sie a priori erkennen können“.

Wenn man aber auch zugestehen würde, dass „wir Menschen“ der „Ideen“ [...] dieses Ursprünglichen Verstandes“, die „nicht Begriffe“, sondern „intellektuelle“ Anschauungen sind, zwar „aus uns selbst“ keinesfalls fähig sind und dass diese also „nur im Ursprünglichen Wesen angetroffen werden“ können, bliebe noch ein letzter Ausweg: Man könnte nämlich behaupten, dass wir gleichsam durch die „Wiedererinnerung der alten Ideen aus der [Ursprungs-]Gemeinschaft mit Gott“ „auch noch jetzt dieser Gemeinschaft [...] und der Unmittelbaren Anschauung dieser Ideen theilhaftig“ werden können – sei es zunächst über die Vermittlung durch „astralische Geister“ (R6050, AA 18, 434 f.) oder sei es, dass wir direkt „alles noch jetzt in Gott anzuschauen“ vermögen (R6051, AA 18, 437; Hervorhebungen vom Verfasser). Der „Mysticism[s]“ einer derartigen Teilhabe am göttlichen Verstand, den Kant vor allem mit dem Namen Platos verbindet, wobei ebenso Malebranche angesprochen sein dürfte (vgl. den Brief an Marcus Herz vom 21.2.1772, AA 10, 131; „De mundi ...“ § 22 Scholion = AA 2, 410), ist aber nichts anderes als philosophische „Schwärmerei“, die in ihrer letzten Konsequenz in den „Spinozismus“ führt (R6050, AA 18, 434 ff.; R6051, AA 18, 437 f.). Siehe dazu: Heimsoeth 1956a: 194; Heimsoeth 1967: 130 ff. u. 141 ff. (Die Reflexion Nr. 6051 stammt wahrscheinlich ebenso wie Nr. 6050 bereits aus den 1780er Jahren (Phase ψ), allerdings hält Adickes auch eine Datierung auf die zweite Hälfte der 1770er Jahre für möglich (Phasen υ-χ).)

122 Brief an Marcus Herz vom 21.2.1772, AA 10, 130.

Spontaneität der Ich-Substanz.¹²³ Die intellektuelle Selbstanschauung erfasst mithin die substantielle Selbsttätigkeit nicht ‚im Nachhinein‘, sondern hat per se schon Anteil an ihr. Der schauende Blick ist gewissermassen in die substantielle Selbsttätigkeit schon ursprünglich hineingenommen, er steht in dieser.¹²⁴ Das anschauende Ich und die Substanz (das substantiale Selbst) als der ‚Gegenstand‘ dieser Anschauung sind daher in einer der Sache angemessenen Betrachtungsweise an sich nicht zu unterscheiden.¹²⁵

123 Der Satz: „Intellectuel ist das, dessen Begriff ein Thun ist“ (R4182, AA 17, 447) gilt in besonderer Weise auch von der intellektuellen Selbstanschauung (Heimsoeth 1956b: 233).

124 Dies deutet Kant auch überall dort an, wo er auf das „ich“ als „verbum activum“ (R4495, AA 17, 573) rekurriert oder betont, dass dem Wörtchen „ich“ der Bezug zur Selbsttätigkeit gleichsam einbeschrieben ist: „Das Ich ist das allgemeine Subject aller Prädicate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urtheile, die wir von uns als einem denkenden Wesen fällen können. Ich kann nur sagen: Ich bin, Ich denke, Ich handele. Es geht also gar nicht an, dass das Ich ein Prädicat von etwas anderm wäre.“ (AA 28.1, 266). „Das Ich beweiset aber, dass ich selbst handele [...] Wenn ich sage: ich denke, ich handele usw.; dann ist entweder das Wort Ich falsch angebracht, oder ich bin frei.“ (AA 28.1, 268 f.). Hermann Schmitz spricht in diesem Kontext in kritischer Absicht von dem „verblüffend einfache[n] linguistische[n] Beweisverfahren Kants“ (Schmitz 1989: 190). Der besondere Zusammenhang zwischen dem „Ich“ und seiner Selbsttätigkeit ist aber weder hauptsächlich linguistischer Art noch in erster Linie linguistisch begründet.

125 Diese Konzeption unterliegt daher auch nur bedingt den Zirkeln der Reflexionstheorie. Wenn ein Ich sich auf sich selbst zurückwendet, stellt sich in der Tat die Frage, ob mit der Rede vom „Ich“-Subjekt, das diese Rückwendung in Gang bringt, nicht bereits vorausgesetzt worden ist, was erst durch Reflexion erklärt werden sollte, denn „vom Ich kann doch nur dort gesprochen werden, wo ein Subjekt sich selbst ergriffen hat, – wo Ich zu sich selbst ‚Ich‘ sagt“ (Henrich 1966: 193). Das sich reflektierend auf sich besinnende Ich-Subjekt muss daher „selbst schon beides sein, Wissendes und Gewusstes“, und erfüllt somit bereits „die ganze Gleichung Ich = Ich“ (Henrich 1966: 194). Im Unterschied dazu wendet sich in der intellektuellen Selbstanschauung kein Ich auf sich selbst zurück, so dass reflexionstheoretisch überhaupt zwischen einem Ich-Subjekt und einem Ich-Objekt differenziert werden könnte. Der Unmittelbarkeitscharakter der Anschauung und der mit ihr einhergehende Gedanke (des Teilhabens an) einer ursprünglichen Tätigkeit schliessen eine derartige Differenz aus.

Dieter Henrich sieht wohl den Unmittelbarkeitscharakter der Anschauung, hält diese aber für eine ausschliesslich sinnlich-rezeptive Erkenntnisweise, während „Aktivität“ allein der begrifflichen Erkenntnis vorbehalten sein soll (Henrich 1966: 192 f., Anm. 4). Dass die derart von Henrich behauptete strikte Alternative zwischen Anschauung und Begriff als „Charaktere[n] der Erkenntnis“ (Henrich 1966: 192 f., Anm. 4) in Bezug auf die Position der 1770er Jahre keinesfalls haltbar ist, dürfte deutlich geworden sein.

Das endliche Subjekt ist damit – zwar nicht, was die Allheit der Dinge betrifft, aber zumindest, was die Erkenntnis seiner selbst anbelangt, in der es das eigene „aktive Sein“ erfasst – der Urmonade „analog“. ¹²⁶ Man ist tatsächlich – der entschiedenen Abgrenzung gegen den anschauenden Verstand Gottes, den „intellectus originarius“, zum Trotz – versucht, in Bezug auf die Selbsterkenntnis des endlichen Subjektes von einer „eingeschränkten Art“ der göttlichen intellektuellen Anschauung zu reden. ¹²⁷ Diese eigentümliche Verwandtschaft mit dem „intellectus originarius“ zeigt sich in verschiedenen Einzelheiten. So wie sich „die oberste Intelligenz in ansehung des mundi intelligibilis“ verhält, so verhält sich analog „das noumenon in uns zu den Erscheinungen“. ¹²⁸

Der Begriff der Substanz wird nicht nur „aus dem innern Sinne abgezogen“ ¹²⁹, sondern – wie es deutlicher heisst – „die idee der substantz kommt eigentlich von der repraesentatione sui ipsius her“, ja „wir können das absolute oder subiect nur von uns aus vorstellen“. ¹³⁰ Daher gilt auch, dass ich mir andere „denkende Wesen“ „nur als substantzen vorstellen“ kann, „weil ich ihnen mein Ich leihe“. ¹³¹

Da wir den Substanzbegriff „nur von der Seele“ haben und „den des Körpers [...] uns darnach“ „bilden“, sind die Körper folgerichtig bloss „substantiae comparativae“. ¹³² Ganz entsprechend heisst es in Bezug auf das Verhältnis des „realen Grund[es]“, d. h. der Substanz als Ursache, zum Akzidens als seiner Wirkung: „Dies Verhältnis der Ursache ziehen wir aus unseren eignen Handlungen und appliciren es auf das, was beständig in den Erscheinungen äusserer Dinge ist“. ¹³³ Der Substanzbegriff hat seinen Ursprung in der Vorstellung meiner selbst, oder anders formuliert: *das Ich selbst ist das Urbild* der Substanz ¹³⁴, und ich wende von da ausgehend den

126 Heimsoeth 1956b: 234.

127 Heimsoeth 1956b: 233. Vgl. Heimsoeth 1956a: 199 f.

128 R5109, AA 18, 91. „Die Seele ist keine Erscheinung. In ihr liegt beziehungsweise das All der Realität aller möglichen Erscheinungen“ (R5109, AA 18, 90 f.). Vgl. R4135, AA 17, 429; R6057, AA 18, 439 f. (Phase ψ oder ev. χ): „Der Mensch ist principium originarium der Erscheinungen.“

129 R5404, AA 18, 174.

130 R3921, AA 17, 346. Vgl. AA 28.1, 226: „Ja was noch mehr ist, den Begriff, den wir überhaupt von allen Substanzen haben, haben wir von diesem Ich entlehnt. Dieses ist der ursprüngliche Begriff der Substanzen.“

131 R4699, AA 17, 679.

132 R5294, AA 18, 145.

133 R4412, AA 17, 536 f.

134 Vgl. Cramer 1915: 228 u. 245.

Substanzbegriff bloss „comparative“¹³⁵ auf Körper an. Vor diesem Hintergrund tritt die besondere Bedeutung der Selbsterkenntnis für den Substanzbegriff noch in keinerlei Spannung zu den gleichzeitigen Ausführungen, wonach dieser als *substantia phaenomenon*¹³⁶ in seiner Anwendung zunehmend auf das Beharrliche bzw. das „perdurable“ in den (äusseren) Erscheinungen restringiert wird, sondern geht gewissermassen Hand in Hand mit diesen Überlegungen.¹³⁷

Der ‚Duisburg’sche Nachlass‘

Dieses Lehrstück ist noch deutlicher in den Reflexionen des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘ ausgeführt, die hauptsächlich um das Themenfeld der „exposition der Erscheinungen“¹³⁸ – oder was dasselbe ist: der „intellectuation“¹³⁹ derselben kreisen, also um das Problem, wie Erscheinungen unter apriorische Funktionen gebracht und objektiviert werden können¹⁴⁰, damit sie nicht bloss Wahrnehmungen (d.h. bewusste Erscheinungen) sind, sondern „verständene Wahrnehmung“, d.h. „Erfahrung“ im ausgezeichneten Sinne werden.¹⁴¹ Im Zentrum des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘ stehen dabei allein die später als Relationskategorien bezeichneten Verstandestitel und die ihnen entsprechenden Grundsätze, die Analogien, während einzelne andere Kategorien höchstens am Rande genannt werden.¹⁴²

Der Begriff der Exposition, den Kant aus der Mathematik entlehnt hat, bezeichnet zunächst das Verhältnis zwischen aufeinander folgenden Gliedern einer gesetzmässig gebildeten Zahlenreihe, oder allgemeiner gefasst: die Funktion, durch die das Verhältnis für beliebige Glieder der Reihe bestimmt ist.¹⁴³ Die Bezüge zur Mathematik bleiben insofern gewahrt, als Kant mit Hilfe von Überlegungen zum Begriff „einer Regel überhaupt“

135 R5312, AA 18, 150.

136 R5288, AA 18, 144; R5294, AA 18, 145.

137 R4824, AA 17, 739; R5285, AA 18, 143; R5291, AA 18, 144; R5297, AA 18, 146; R5358, AA 18, 160. Vgl. dazu: Cramer 1915: 245.

138 R4674, AA 17, 643; R4681, AA 17, 667; R4678, AA 17, 660 f.

139 R4684, AA 17, 671.

140 Haering 1910: 144. R4681, AA 17, 666 f.: „Obiekt wird nur gedacht, so fern es unter einer Regel der Erscheinung steht [...]; also nicht die Erscheinungen stehen unter einer Regel, sondern die objecte, die ihnen zum Grunde liegen. Nach dieser Regel werden sie exponirt.“

141 R4679, AA 17, 664. Vgl. Haering 1910: 12 u. 122 f.

142 Haering 1910: 140 f. Vgl. R4674, AA 17, 646.

143 Carl 1989: 78; Reich 1986: 67 ff.

allgemeine ‚regeltheoretische‘ Unterscheidungen herausarbeitet¹⁴⁴, die dann auf den besonderen Fall der Exposition der Erscheinungen, d. h. deren begrifflich-objektivierende Regelung durch Subsumtion unter Verstandesfunktionen¹⁴⁵, angewandt werden.¹⁴⁶

Die Exposition, die als „analogon der construction“¹⁴⁷ konzipiert werden soll – allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass wir hier die Gegenstände nicht vermittelt geometrischer Konstruktion selbst erzeugen können, sondern auf das uns als Erscheinung Gegebene angewiesen bleiben¹⁴⁸ –, gründet sich nicht auf Formen, sondern auf Funktionen, auf denen demnach „die relationes der Erscheinungen beruhen“.¹⁴⁹ „Hie ist also Einheit, nicht vermöge desienigen: *worin*, sondern: *wodurch* das Manigfaltige in eines gebracht wird, mithin allgemeingültigkeit“¹⁵⁰, oder mit anderen Worten: es geht nicht um die Zusammenstellung der Vorstellungen aufgrund einer formalen Bedingung, sondern um die Verknüpfung bzw. Verbindung derselben nach einer Regel.¹⁵¹ Der nun als Einheit angesprochene Zusammenhang der Erscheinungen hat seinen Grund näher betrachtet in „der innern Handlung des Gemüths, Vorstel-

144 R4676, AA 17, 656. Siehe dazu: Carl 1989: 77 ff.

145 R4677, AA 17, 657: „Nur dadurch, dass das Verhältnis, was nach den Bedingungen der Anschauung gesetzt wird, als nach einer Regel bestimmbar angenommen wird, bezieht sich die Erscheinung auf ein object; sonst ist es nur eine innere affection des Gemüths.“; R4677, AA 17, 658: „Nun muss die Erscheinung einer function untergeordnet werden, dadurch das Gemüth über sie disponirt, und zwar einer allgemeinen Bedingung derselben, weil sonst nichts allgemeingültiges darin anzutreffen seyn würde.“

146 Haering 1910: 68 f.

147 R4684, AA 17, 670. Vgl. R4675, AA 17, 653: „A priori bestimmen ist construiren.“

148 R4678, AA 17, 660: „Wir müssen Begriffe exponiren, wenn wir sie nicht construiren können. Erscheinungen können wir nicht construiren, obzwar Anschauungen. Allein wir müssen Regeln ihrer exposition haben.“ Vergleiche hierzu auch die Unterscheidung zwischen der „Regel der construction“ und der „Regel der apperception“ (R4677, AA 17, 657 f.). Siehe: Haering 1910: 31 u. 128, Anm. 1; Carl 1989: 80.

149 R4674, AA 17, 643.

150 R4674, AA 17, 643 (Hervorhebung vom Verfasser). An anderer Stelle nennt Kant insbesondere die „Zeit“ als die „Bedingung, *in welcher*“ gegenüber der „Regel“ als der „Bedingung, *durch welche*“ (R4678, AA 17, 662; Hervorhebung vom Verfasser). Vgl. Carl 1989: 76.

151 R4681, AA 17, 668: „Alle Verbindungen werden durch das Gemüth gemacht, und das Gemüth verbindet nichts objective, als was aus seinem correlato nothwendig bestimmt wird; sonst sind die Vorstellungen wohl zusammengestellt, aber nicht verknüpft, zwar in der Wahrnehmung, aber nicht im Begriffe.“

lungen zu verknüpfen, nicht bloß bey einander in der Anschauung zu stellen, sondern ein Ganzes der Materie nach zu machen“¹⁵².

Damit ist bereits angedeutet, dass wir genauer nach den subjektiven Leistungen des „Ich“ fragen müssen, zumal in dem Gefüge der Überlegungen zur Exposition die Begriffe der „Apprehension“ und „Apperzeption“ eine zentrale Rolle spielen.¹⁵³

Theodor Haering hat in seinem ausführlichen Kommentar zu den Reflexionen des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘ Kants Rede von den „Ursprüngliche[n] Verhältnisse[n] der apprehension“¹⁵⁴ konsequent als subjektive „Verhältnisse des innern Sinnes“¹⁵⁵ ausgelegt, was insofern nahe liegt, als „apprehension“ tatsächlich ‚Aufnahme der Erscheinungen in den inneren Sinn‘ bedeuten kann.¹⁵⁶

Wir nehmen etwas nur wahr dadurch, dass wir uns unsrer apprehension bewusst seyn, folglich des Daseyns in unserm innern Sinne, mithin als zu einem der drei Verhältnisse im Gemüth gehorig.¹⁵⁷

Die drei Verhältnisse im Gemüt bzw. Verhältnisse der Apprehension sind nach Haering also nicht mit den drei Relationskategorien oder den auf diese sich gründenden „regeln der Warnehmung“ zu verwechseln, durch die die Objekte der Sinne in der Zeit „bestimmbar“ sind und ohne die wir „keine Erfahrungen“ machen könnten.¹⁵⁸ Sie sind vielmehr die im inneren Sinne gegebenen „Vorstellungsverhältnisse“ des Daseins, Zugleichseins und Nacheinanderseins, die nur „vorläufige, subjektive Geltung“ haben, aber einer objektivierenden Bestimmung durch ein allgemeines Gesetz¹⁵⁹ gewissermassen zuarbeiten, mithin „Vorbereitungen der Bestimmung“ sind.¹⁶⁰ Den vorbereitenden Charakter dieser subjektiven Vorstellungs-

152 R4674, AA 17, 643.

153 Vgl. Carl 1989: 82.

154 R4677, AA 17, 658.

155 Haering 1910: 22 u. 33.

156 Haering 1910: 12, 19, 22 u. 130. Vgl. hierzu: R4675, AA 17, 652: „Die subjective Bedingung der empirischen Erkenntnis ist die apprehension in der Zeit überhaupt und also nach Bedingungen des innern Sinnes überhaupt.“

157 R4681, AA 17, 668.

158 R4681, AA 17, 666 f.

159 R4675, AA 17, 648: „Denn meinen Vorstellungen Gegenstände zu setzen, dazu gehört immer, dass die Vorstellung nach einem allgemeinen Gesetze determiniert sey, denn in dem allgemeingültigen Punkte besteht eben der Gegenstand.“

160 Haering 1910: 11 ff., 19 u. 22. Zu Beginn der Reflexion Nr. 4681 werden die drei subjektiven Vorstellungsverhältnisse ihren jeweiligen objektiven Korrelaten gegenübergestellt, und zwar, indem Kant die Ersteren mit dem in Paranthesen eingefügten Zusatz „Bedingung der Warnehmung“ (in Abgrenzung von den

verhältnisse fasst Kant unter dem Begriff der „praesumption“¹⁶¹ zusammen, die die vorläufige „Beurtheilung der Erscheinungen [...] zu bestimmenden Urtheilen“¹⁶² bezeichnet, denn sie „bestimmt“ nicht, sondern sagt nur, „dass etwas nach einer noch zu findenden Regel nach einem gewissen gegebenen exponenten bestimmbar sey“¹⁶³, sie dient also dazu, die Bestimmung gleichsam zu versuchen.¹⁶⁴

Als Konsequenz des von Haering vertretenen Interpretationsansatzes drängt sich dann in der Tat die Auffassung auf, dass die ‚ursprünglichen Verhältnisse der Apprehension‘ eine „Mittelstellung“ zwischen den „Formen des blossen Gegebenseins (Raum und Zeit) und den Kategorialverhältnissen“ einnehmen, und zwar dergestalt, dass sich erst durch die Vermittlung der subjektiven „Gemütsverhältnisse“ „die objektivierenden Kategorialfunktionen auf das sinnlich Gegebene beziehen“.¹⁶⁵ Die ‚Verhältnisse im Gemüt‘ werden von Haering bereits im Lichte des Schematismus-Abschnittes der *Kritik der reinen Vernunft* gelesen, was er insbesondere dadurch zu untermauern versucht, dass er die konsequent als subjektive Zeit-Verhältnisse des inneren Sinnes ausgelegten Apprehensionsverhältnisse mit den ‚transzendentalen Zeitbestimmungen‘ des Schematismus in Beziehung setzt.¹⁶⁶

‚Regeln der Wahrnehmung‘) versieht und die Allgemeingültigkeit der Letzteren durch die akzentuierte Stellung von „iederzeit“ unterstreicht (R4681, AA 17, 665 f.).

161 R4677, AA 17, 659.

162 R4681, AA 17, 667. Dieser Unterscheidung liegt der Gegensatz von „vorläufigen“ und „bestimmenden“ Urteilen zugrunde, wie er sich im Anschluss an Meier auch in Kants Logik findet (Haering 1910: 19).

163 R4677, AA 17, 659.

164 R4677, AA 17, 659 f.: „Sie [die Präsumtion] dient also, diese Bestimmung zu versuchen“.

165 Haering 1910: 145 f.

166 Haering 1910: 146, 12 u. 22. Vgl. KrV B178/A139. Haering ist sich bewusst, dass die Identifikation der subjektiven, im inneren Sinne gegebenen Zeit-Verhältnisse mit den transzendentalen Zeitbestimmungen durchaus nicht spannungslos ist, glaubt diese Schwierigkeit aber entwicklungsgeschichtlich auflösen zu können, indem derselbe Gedanke im ‚Duisburg’schen Nachlass‘ „mehr von der Sinnlichkeit her“, „in der ‚Kritik‘ mehr von den reinen Verstandesbegriffen her“ orientiert sei (Haering 1910: 146). Diese Überlegungen dürften das eigentliche Problem aber nur sehr begrenzt beheben, denn sie sind vor allem Ausdruck der die Interpretation Haerings leitenden Grundansicht, dass im ‚Duisburg’schen Nachlass‘ „durchweg im Prinzip alles Neue der Kritik gegenüber der Dissertation schon da“ ist, so dass sich für ihn tatsächlich die Frage aufdrängt, „warum es, da doch das Neue prin-

Einige Passagen des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘ treten aber in eine unübersehbare Spannung zu der von Haering vorgeschlagenen Interpretation.¹⁶⁷ Haering selbst hat darauf hingewiesen, dass die Begriffe „Apprehension“ und „Apperzeption“ oft nicht klar geschieden werden.¹⁶⁸ „Apprehension“ meint an solchen Stellen Selbst-Apprehension und kommt mit „Apperzeption“ überein, die Kant auf die Bedeutung von „Selbstwahrnehmung“ festlegt, ja er gebraucht „Selbstwahrnehmung“ geradezu als Äquivalent von „Apperzeption“.¹⁶⁹ Doch in welchem Sinne ist hier von „Selbstwahrnehmung“ die Rede?

zipiell schon da war, noch 6 Jahre bis zur Veröffentlichung der Kritik dauerte“ (Haering 1910: 153). Vgl. zur Kritik an Haering: Carl 1989: 101 f.

Noch einen Schritt weiter geht Monzel, der in seinen Analysen weitgehend von Haering abhängig ist und der den „erst der ‚Kritik‘ angehörenden Begriff der transzendentalen ‚Zeitschemata‘“ „sachlich“ ebenfalls bereits im ‚Duisburg’schen Nachlass‘ vorzufinden glaubt (Monzel 1920: 432). Die „drei Verhältnisse des inneren Sinnes“, denen wie bei Haering eine „Mittelstellung“ zwischen den Formen des blossen Gegebenseins und den Kategorialverhältnissen zukommt (Monzel 1920: 429), werden bei ihm sogar zu „transzendentalen, objektivierenden Zeitverhältnisse[n]“, mithin zu „objektive[n] Vorstellungsverhältnisse[n] des inneren Sinnes“ (Monzel 1920: 431 u. 428). Zur weiteren Begründung dieser These unterscheidet Monzel den inneren Sinn „in seiner objektiven Bedeutung“ vom bloss „subjektiv-inneren Sinn“ (Monzel 1920: 428, 430 u. 433 ff.). Eine derartige Interpretation dürfte sich aber am Text des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘ kaum belegen lassen, ja sie tritt sogar in deutliche Spannung insbesondere zu den Ausführungen über den vorläufig-subjektiven, d. h. nicht bestimmenden Charakter der Präsumtionen (R4677, AA 17, 659 f.; R4681, AA 17, 667).

Vgl. zur grundsätzlichen Diskussion über das Verhältnis der Zeitmodi zu den Schemata als transzendentalen Zeitbestimmungen: Düsing 1980: 5 ff. u. 9 ff.; Düsing 1992: 91 ff. u. 99 ff.; Cramer 1985: 176 ff., 298 ff., 303 ff.

167 Vgl. Carl 1989: 101 f.

168 Haering 1910: 33 u. 148. Es ist genau dieser Befund, der Interpreten wie Vaihinger zu dem Vorwurf veranlasst hat, dass Kant an manchen Stellen, an denen „Apprehension“ steht, „Apperzeption“ hätte schreiben sollen (Vaihinger 1902: 88 ff.). Demgegenüber ist zu betonen, dass die Termini „Apprehension“ und „Apperzeption“ im ‚Duisburg’schen Nachlass‘ oft noch nicht in denjenigen Bedeutungen auftreten, die ihnen in der *Kritik der reinen Vernunft* eignen und die eine klare Unterscheidung gestatten würden (Haering 1910: 148 f.).

169 R4674, AA 17, 647: „Apperception ist die Warnehmung seiner selbst als eines denkenden subjects überhaupt.“; R4677, AA 17, 658: „Alles was als ein Gegenstand der Warnehmung gedacht wird, steht unter einer Regel der apperception, selbstwarnehmung.“; R4677, AA 17, 658: „Obiektiv wird die Erscheinung gemacht dadurch, dass sie als enthalten unter einen titel der Selbstwarnehmung gebracht wird.“ Vgl. Haering 1910: 148.

Zwar differenziert Kant mit Blick auf die Prinzipien der Exposition durchaus zwischen den „Gesetze[n] der apprehension“ und der „Einheit des Verstandesvermögens“¹⁷⁰, allerdings kaum in dem Sinne, dass die Ersteren bloss „subjektive[n] Gemütsverhältnisse“ bzw. Verhältnisse des inneren Sinnes ausmachen, die durch die Einheit des Verstandes erst unter Regeln zu bringen sind.¹⁷¹ Wir müssen die drei ‚Verhältnisse der Apprehension‘ – entgegen dem von Haering vertretenen Interpretationsansatz – mit den kategorialen Verhältnissen identifizieren, und zwar in einer ganz besonderen Weise, die ihre Kennzeichnung als „Ursprüngliche“¹⁷² rechtfertigt:

Ich bin, ich denke, Gedanken sind in mir.¹⁷³

Das „Ich“ ist Substanz (gegenüber den Gedanken als seinen Akzidenzien), es ist Grund der Gedanken und es ist schliesslich das Ganze, das die Gedanken als seine Teile in sich schliesst.¹⁷⁴ Dieser Satz, der die Funktionen der Apperzeption näher umschreibt¹⁷⁵, verdeutlicht, dass die in der

Die Gegenüberstellung von „apprehensio“ als „Anschauung [...] des Gegenstandes“ und von „apperceptio“ als der Anschauung „unsrer selbst“, die sich in R4675, AA 17, 651 findet, ist innerhalb des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘ singulär und entspricht nicht der sonst üblichen Bestimmung von „Apprehension“ als innerer oder Selbst-Wahrnehmung – oder wie es hier heissen würde: Selbst-Anschauung (Haering 1910: 108 u. 148).

170 R4678, AA 17, 660.

171 Haering 1910: 45.

172 R4677, AA 17, 658.

173 R4676, AA 17, 656.

174 Vgl. die Aufzählung „Substanz, Grund und Gantzes“ in R4682, AA 17, 669. Im Hinblick auf den Substanzbegriff, dem Kant innerhalb des Gefüges der drei Relationskategorien grundlegende Bedeutung zuspricht, so dass er oft zwischen Substanzproblem und Gegenstandsproblem gar nicht unterscheidet (Haering 1910: 141), gilt: „Bey ieder Realitaet ist ein Verhaltnis des Accidentz zur substantz“ (R4682, AA 17, 668). Vgl. zum ‚Ganzen‘: R4675, AA 17, 648: „Alles was in wechselseitigen Verhältnissen zugleich ist, gehört zu einem Ganzen“. Vgl. Carl 1989: 91; Haering 1910: 68.

175 R4676, AA 17, 656. Der vorhergehende Satz: „Wenn etwas apprehendirt wird, so wird es in die function der apperception aufgenommen“ setzt „Apprehension“ im Sinne von ‚Aufnahme in den inneren Sinn, ins Bewusstsein‘ von den Funktionen der Apperzeption ab. Dass diese Unterscheidung keine Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, zeigt R4677, AA 17, 658, wo ebenso von den Funktionen und Titeln der Apprehension die Rede ist: „Das Gemüth muss ein Vermögen haben zu apprehendiren, und deren functionen sind zur Warnehmung eben so nothwendig wie die receptivitaet der Erscheinungen.“ „Wenn wir intellectuall anschaueten, so bedürfte es keiner titel der apprehension, um ein Obiect sich vorzustellen.“ Vgl. auch „die Einheit der apprehension“ in R4678, AA 17, 660.

Selbstwahrnehmung erfassten kategorialen Verhältnisse in erster Linie Verhältnisse des bzw. ‚am‘ „Ich“ selbst sind. Die Benennung der Kategorien als „titel der Selbwarnehmung“¹⁷⁶ ist insofern vollkommen zutreffend, als die drei Funktionen der Apperzeption „bey dem Denken unseres Zustandes überhaupt angetroffen werden“¹⁷⁷ und wir „uns *unsres eignen Daseyns*“ nach ebendiesen „Verheltnissen der apperception des Selbstbewustseyns“ bewusst werden¹⁷⁸.

Die Verhältnisse der Apperzeption sind aber keine „realen“ Beziehungen“, in denen eine als statisch-ontologischer „Träger“ gedeutete Ich-Substanz zu ihren Vorstellungen steht.¹⁷⁹ Der Gedanke, dass das „Ich“ in ursprünglicher Weise selbst „Substanz, Grund und Gantzes“¹⁸⁰ ist, gründet sich vielmehr auf dessen Urbild-Funktion, die hier nach den drei in den Kategorien gedachten Verhältnissen gleichsam ausdifferenziert bzw. entfaltet wird. Wie sehr der Gedanke vom „Ich“ als Urbild, der in den Reflexionen der 1770er Jahre in Verbindung mit dem Lehrstück der intellektuellen Selbstanschauung auftritt, insbesondere auch für die Gruppe der Reflexionen des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘ bestimmend ist, zeigt sich nicht nur daran, dass die Apperzeption an einer Stelle formal als Selbstanschauung bestimmt wird.¹⁸¹ Kant misst dem Urbild-Gedanken explizit besondere Bedeutung bei:

176 R4677, AA 17, 658. Vgl. auch: „Dadurch, dass man sie [d.h. die Erscheinung] nicht als gehörig unter die functionen der Selbstempfindung, sondern vermittelt einzelner Warnehmung vorstellt, heisst sie blosser Empfindung“ (R4677, AA 17, 658). Den ungewöhnlichen, sonst kaum verwendeten Ausdruck „Selbstempfindung“ hat Kant vermutlich gewählt, um durch Angleichung an das folgende „Empfindung“ den Gegensatz von ‚Selbstwahrnehmung‘ und ‚blosser Empfindung‘ schärfer hervortreten zu lassen (vgl. Haering 1910: 34).

177 R4674, AA 17, 646.

178 R4677, AA 17, 659 (Hervorhebung vom Verfasser). Vgl. dazu: Carl 1989: 91. Bei der an sich unnötigen Doppelung von Apperzeption und Selbstbewusstsein könnte es sich um ein Versehen Kants handeln (vgl. Haering 1910: 41).

179 Wolfgang Carl identifiziert die Funktionen der Apperzeption mit den Relationen, in denen das substantial verfasste Ich (die „res cogitans“ „der Rationalen Psychologie“) steht (Carl 1989: 91 f.). Diese Relationen betrachtet Carl als ontologisch-„reale“ Beziehungen“ zwischen dem „Ich“ als „Träger“ „und seinen Vorstellungen“ (Carl 1989: 93; vgl. Carl 1989: 100 f., 134 u. 173).

180 R4682, AA 17, 669.

181 R4675, AA 17, 651: „Die Anschauung ist entweder des Gegenstandes (apprehensio) oder unsrer selbst; die letzte (apperceptio) geht auf alle Erkenntnisse, auch die des Verstandes und Vernunft.“ Bezüglich der ungewöhnlichen Bestimmung der Apprehension an dieser Stelle siehe oben.

Ich bin das original aller obiecte¹⁸²

Wenn das „Ich“ tatsächlich das ursprünglichste aller Objekte ist, dann sind mir ‚an‘ ihm, d. h. in der Wahrnehmung meiner selbst, die grundlegenden (Verhältnis-)Bestimmungen, in denen Gegenstände oder Dinge überhaupt stehen können, gewissermassen in unverfälschter Gestalt und originaliter zugänglich.¹⁸³ Die Erkenntnis dieser Bestimmungen scheint daher auch keines weiteren Ausweises ihrer Gültigkeit zu bedürfen, denn schliesslich ist sie vom ‚Original aller Objekte‘ abgezogen, ihre Rechtmässigkeit ist durch ihre Herkunft selbst verbrieft. Allerdings ist Kant, was die tatsächliche Reichweite dieser ‚ursprünglichen (Selbst-)Erkenntnis‘ betrifft, in einer entscheidenden Hinsicht vorsichtig:

Das Gemüth ist sich selbst also das Urbild von [der Möglichkeit] einer solchen synthesis durch das ursprüngliche und nicht abgeleitete Denken.¹⁸⁴

Der Ausdruck ‚abgeleitetes Denken‘ spielt auf die bloss „derivative“ Gewissheit der Analogien an, die daher rührt, dass diese von der „subjektiven realen Bedingung“ des ursprünglichen Denkens nur „abgeleitet“ sind.¹⁸⁵ Kant identifiziert also – so müssen wir interpretieren – die ursprünglich-urbildlichen Verhältnisse des „Ich“ nicht direkt mit den Verstandesfunktionen, durch welche die Erscheinungen unter Regeln gebracht und damit exponiert werden, sondern hält beide auseinander und beschränkt sich darauf, die Letzteren als von den Ersteren ‚abgeleitet‘ anzusehen.¹⁸⁶

182 R4674, AA 17, 646.

183 Hierin liegen insofern gewisse Berührungspunkte mit Leibniz’ „aperception“, als diese uns *ineins mit dem Gedanken des „Moy“* an grundlegende Bestimmungen wie Sein, Substanz, das Einfache und das Zusammengesetzte, das Immaterielle und schliesslich an Gott (als das Unbeschränkte von all dem, was in uns nur beschränkt ist) denken lässt (Leibniz: *La monadologie*, § 30: „C’est aussi par la connoissance des verités necessaires et par leur abstractions, que nous sommes élevés aux Actes reflexifs, qui nous font penser à ce qui s’appelle Moy, et à considerer que cecy ou cela est en Nous: et c’est ainsi, qu’en pensant à nous, nous pensons à l’Etre, à la substance, au simple ou au composé, à l’immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en luy sans bornes. Et ces Actes Reflexifs fournissent les objects principaux de nos raisonnemens.“ Vgl. Janke 1971: 449).

184 R4674, AA 17, 647. Auf das Problem, dass Erscheinungen unter Regeln gebracht werden müssen, angewandt heisst es in entsprechender Weise: „Das Ich macht das Substratum zu einer Regel überhaupt aus, und die apprehension bezieht iede Erscheinung darauf.“ (R4676, AA 17, 656).

185 R4675, AA 17, 649.

186 Vgl. Carl 1989: 94.

Die drey Verhältnisse im Gemüth erfordern also drey analogien der Erscheinung, um die subjectiven functionen des Gemüths in obiective zu verwandeln und sie dadurch zu Verstandesbegriffen zu machen, welche den Erscheinungen realitaet geben.¹⁸⁷

Die drei ‚Verhältnisse im Gemüt‘ treten nicht als solche bereits in der Rolle von Verstandesbegriffen auf, sondern bedürfen als subjektive Funktionen erst einer Verwandlung in ihnen entsprechende (‚analoge‘) objektive (Verstandes-)Funktionen.¹⁸⁸

Auch wenn vereinzelt die ‚Titel der Selbstwahrnehmung‘ bzw. die ‚ursprünglichen Verhältnisse der Apprehension‘ als diejenigen Bedingungen angesprochen werden, durch welche die Erscheinungen „aus dem allgemeinen bestimmt“ und „objektiv vorgestellt, d.i. gedacht“ werden¹⁸⁹, so kann doch keine Rede davon sein, dass die Differenz zwischen den subjektiven Funktionen als den in der Selbstwahrnehmung gründenden ursprünglich-urbildlichen Verhältnissen einerseits und ihren objektiven Korrelaten, den Verstandesfunktionen, d. h. den objektivierenden Exponenten der Erscheinungen, andererseits im Grundsätzlichen aufgegeben würde.¹⁹⁰ Der Urbild-Gedanke, der die Subjektivität des „Ich“ mit der

187 R4675, AA 17, 648. Die Bedeutung der im Satz „Ich bin, ich denke, Gedanken sind in mir“ ausgedrückten ursprünglichen Verhältnisse wird im Hinblick auf eine mögliche objektive Funktion in nuancierter Weise relativiert: „Dieses sind insgesamt Verhältnisse, welche zwar nicht regeln der Erscheinung geben, aber machen, dass alle Erscheinung als unter Regeln enthalten vorgestellt werde.“ (R4676, AA 17, 656). Vgl. hierzu auch die Dreiheit von „subiect“, „Reihe“ und „Aggregat“, die nach dem Gegensatzpaar ‚ideal‘ – ‚real‘ differenziert wird. „Die erstere [d.h. die idealen] sind nur Handlungen des Gemüths, das zweyte [d.h. das reale] ist etwas an den obiecten an sich selbst in Verhaltnis auf das Denken ohne Unterschied des Subiekts.“ (R4675, AA 17, 649).

188 Möglicherweise liegt hier einer der Gründe für die Wahl des Namens „Analogien“, wie dieser dann insbesondere auch in der *Kritik der reinen Vernunft* für die Bezeichnung der den Relationskategorien zugeordneten Grundsätze üblich ist (Haering 1910: 142 f.; siehe KrV B218/A176: „Analogien der Erfahrung“). Vgl. dazu: Holzhey 1972: 617 f.

189 R4677, AA 17, 658: „Obiectiv wird die Erscheinung gemacht dadurch, dass sie als enthalten unter einen titel der Selbstwahrnehmung gebracht wird. und also sind die Ursprüngliche Verhältnisse der apprehension die Bedingungen der Wahrnehmung der (reellen) Verhältnisse in der Erscheinung, und eben dadurch, dass man sagt: eine Erscheinung gehört darunter, wird sie aus dem allgemeinen bestimmt und wird obiectiv vorgestellt, d.i. gedacht.“

190 Carl 1989: 96: „Demnach scheint es doch darauf hinauszulaufen, dass er [d.h. Kant] die Kategorien mit den ‚subjectiven functionen‘ einfach identifiziert, und die oben genannte Forderung der ‚Verwandlung‘ einfach fallen lässt.“ Vgl. Carl 1989: 99 ff.

Objektivität des Objektiven gleichsam kurzschliesst, steht zwar keineswegs spannungslos zur Differenzierung zwischen subjektiven und objektiven Funktionen. Dieses Lehrstück führt aber nicht zur Einebnung dieser einmal zu Recht angenommenen Differenz¹⁹¹, sondern – umgekehrt – der Gedanke, dass die subjektiven Funktionen in von ihnen verschiedene objektive Verstandesfunktionen verwandelt werden müssen, gewinnt vor dem Hintergrund der Entdeckung einer entscheidenden Unzulänglichkeit der Urbild-Lehre erst seine eigentliche theoretische Relevanz. Dies wird dann besonders augenfällig, wenn wir eine bereits oben mitgeteilte Textstelle ausführlicher zitieren:

Dieses object kann nur nach seinen Verhältnissen vorgestellt werden und ist nichts anders als die subjective Vorstellung (des subjects) selbst, aber allgemein gemacht, denn Ich bin das original aller objecte.¹⁹²

Die Vorstellung des Subjekts selbst besitzt als solche keine Allgemeinheit, es ist mithin erst notwendig, diese *allgemein zu machen*. Die ‚Verhältnisse der Apprehension‘ bleiben immer an die Selbstwahrnehmung eines individuellen „Ich“ gebunden. Ihre Einzelheit kann letztlich auch durch die Betonung ihrer urbildlichen Ursprünglichkeit nicht wettgemacht oder aufgehoben werden. Die Selbstwahrnehmung eines Einzel-Ich, und sei es auch in jener besonderen Auszeichnung, vermag die für die Verstandestitel und ihre Grundsätze notwendig geforderte Allgemeinheit – oder besser: Allgemeingültigkeit, auf die die Reflexionen des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘ eigentlich abzielen¹⁹³, nicht zu verbürgen und kann dieser daher nicht als Grundlage dienen.

Die „allgemeinen Handlungen des Denkens“¹⁹⁴ können sich demnach nicht auf einen Apperzeptionsbegriff abstützen, der wesentlich noch als ‚Selbstwahrnehmung‘ gefasst ist. Wenn es heisst: „Apperception ist die

191 Vgl. Carl 1989: 96 f.

192 R4674, AA 17, 646.

193 R4675, AA 17, 648: „Denn meinen Vorstellungen Gegenstände zu setzen, dazu gehört immer, dass die Vorstellung nach einem allgemeinen Gesetze determinirt sey, denn in dem allgemeingültigen Punkte besteht eben der Gegenstand.“; R4675, AA 17, 649: „[...] die nothwendigkeit der Verhältnisse, welche aus der allgemeinheit fliesst“; R4675, AA 17, 650: „Die innere Nothwendigkeit der Erscheinung, da nemlich dieselbe von allem subiektiven losgemacht und durch eine allgemeine Regel (der Erscheinungen) bestimmbar angesehen wird, ist das obiective.“

194 R4674, AA 17, 647. Vgl. R4674, AA 17, 644; R4676, AA 17, 655: „die allgemeine function des Gemüths“.

Warnehmung seiner selbst *als eines denkenden subjects überhaupt*¹⁹⁵, ist zwar der Versuch erkennbar, ‚Selbstwahrnehmung‘ im Sinne des Sich-Selbst-Denkens eines ‚Subjekts überhaupt‘ zu deuten, d. h. den Anspruch auf die Allgemeingültigkeit der Denkhandlungen gleichsam in das hier als Subjekt angesprochene, sich selbst wahrnehmende „Ich“ zu importieren.¹⁹⁶ Grundsätzlich ist aber festzuhalten, dass die Reflexionen des ‚Duisburg’schen Nachlasses‘ das Zeugnis einer Entwicklung sind, in deren Verlauf die Verstandesfunktionen zunehmend von allen Bezügen zur Selbstwahrnehmung abgelöst werden und der Begriff der Apperzeption, der später erneut als Grundlage und Einheitsgrund der Verstandesbegriffe in Erscheinung tritt, sämtliche Eigenschaften, die mit dem Selbstbezug eines individuierbaren „Ich“ in Zusammenhang stehen, ablegt.¹⁹⁷

Ein weiterer Schritt in diesem Prozess scheint im ‚Duisburg’schen Nachlass‘ dort zumindest angedeutet, wo die subjektiven Funktionen nicht mehr in der Gestalt von ursprünglich-urbildlichen Verhältnissen auftreten, sondern bloss noch „momente der genesis“ sind, d. h. „vom Gemüthe in Ansehung der Erzeugung seiner eigenen Vorstellungen“ gelten.¹⁹⁸ Damit

195 R4674, AA 17, 647 (Hervorhebung vom Verfasser). Siehe speziell zur verallgemeinernden Funktion der sehr häufig auftretenden Partikel „überhaupt“: Haering 1910: 149 f.

196 Vgl. Haering 1910: 149. Im Gegensatz zu Haering bin ich allerdings nicht der Meinung, „dass wir hier den Begriff der Apperzeption vor unsern Augen aus seiner ursprünglichen Bedeutung bis heran an die höchste Höhe seiner Bedeutung in der ‚Kritik‘ verfolgen können“ und dieser sich im Zuge dieser Entwicklung zur „Einheit des transszendentalen Bewusstseins“ wandelt (Haering 1910: 149). Der von ihm ins Feld geführte Ausdruck „drey functionen der apperception“ (R4674, AA 17, 646), der zeigen soll, dass die Apperzeption bereits im Sinne der *Kritik der reinen Vernunft* zu der von Selbstwahrnehmung losgelösten, blossen „Denkfunktion, der begrifflichen, Regeln gebenden Funktion“ geworden ist (Haering 1910: 149), vermag diese Beweislast nicht zu tragen, denn es handelt sich um jene Funktionen der Apperzeption, die auch „bey dem Denken unseres Zustandes überhaupt angetroffen werden“ (R4674, AA 17, 646).

197 Erst Reflexion Nr. 5608 (Phase $\chi^{2-3} - \psi^1$) enthält den Gedanken, dass sinnliche Wesen insofern über einen Verstand verfügen, „unter dessen Gesetzen die Erscheinungen stehen“, als „ihr mögliches Bewusstseyn nothwendig zu einem *allgemeingültigen Bewusstseyn*“ stimmt, mithin a priori und notwendigerweise „in dem Verhältnisse zu einer gemeinschaftlichen apperception“ steht (R5608, AA 18, 249, Hervorhebung vom Verfasser).

198 R4679, AA 17, 664: „Erfahrungen sind also nur dadurch möglich, dass vorausgesetzt wird, alle Erscheinungen gehören unter Verstandestitel, d.i. in aller blossen Anschauung ist Grösse, in aller Erscheinung substantz und accidens. In dem Wechsel derselben Ursache und Wirkung, in dem Ganzen derselben Wechselwirkung. Also gelten diese Sätze von allen Gegenständen der Erfahrung. Eben

dürfte das Unterfangen, zwischen den subjektiven und den objektiven Funktionen eine Brücke zu schlagen, sei diese nun näher als Verwandlungs- oder als Ableitungsverhältnis bestimmt, gänzlich hoffnungslos geworden sein. Die subjektiven (Erzeugungs-)Funktionen sind für das Problem, wie die objektivierende Bestimmung der Erscheinungen durch Verstandestitel möglich ist, bedeutungslos geworden.

Damit zeichnet sich ab, dass das individuelle, sich selbst wahrnehmende bzw. anschauende „Ich“ seine Sonderstellung, die es in den 1770er Jahren genießt, allmählich verlieren wird, wenn auch die Entdeckung der Paralogismen tatsächlich sehr spät erfolgt sein dürfte.¹⁹⁹

Dafür spricht zum einen, dass in der Metaphysik-Vorlesung L₁ die Seele noch ganz im Rahmen der rationalen Psychologie als einfache und einzelne immaterielle Substanz behandelt wird.²⁰⁰ Vieles deutet darauf hin, dass die Vorlesung auf einen sehr späten Zeitpunkt zu datieren ist und demnach nicht vor dem Wintersemester 1777/8 und nicht nach dem Wintersemester 1779/80 gehalten worden ist.²⁰¹ Zum anderen sind die Reflexionen Nr. 5552 und Nr. 5553²⁰² die frühesten Belege für die Entdeckung der Paralogismen.²⁰³ Sie gehören der Phase χ (oder unwahrscheinlicher ψ^1) an und müssen daher in den Jahren 1778–79 (oder 1780–83) niedergeschrieben worden sein²⁰⁴, wobei der Zeitraum durch Adickes Bemerkung, dass es sich bei beiden Reflexionen um Vorarbeiten zur *Kritik der reinen Vernunft* handele²⁰⁵, noch weiter eingeschränkt werden kann.

R5552 definiert den Paralogismus als Fehlschluss, bei dem der „Mittelbegriff in beyden Prämissen in verschiedener Bedeutung genommen wird – wenn nämlich das logische Verhältniß (§ im Denken) in einem der Vordersätze in dem Anderen für ein reales (der Objecte der Anschauung) genommen wird“²⁰⁶. R5553 stellt den Bezug von dieser formalen Bestimmung zur Subjekts-Problematik her und nimmt bereits den Grund-

dieselben Sätze gelten auch vom Gemüthe in Ansehung der Erzeugung seiner eigenen Vorstellungen und sind momente der genesis.“

199 Carl 1989: 101 f., 116 ff., 173 f. u. 183; Schmitz 1989: 193 u. 201.

200 AA 28.1, 265 ff. u. 225 f. Vgl. Cramer 1915: 219 ff.; Schmitz 1989: 192.

201 Carl 1989: 118. Siehe Lehmanns Einleitung, AA 28.2.2, 1340 ff., bes. 1344 ff. Vgl. zur Datierung auch: Cramer 1915: 218 f., Anm. 1.

202 R5552, AA 18, 218–221; R5553, AA 18, 221–229.

203 Carl 1989: 119 u. 173 f.

204 Vgl. Adickes Tabelle zu den 33 Handschriftenphasen, AA 14, XXXVIff., bes. XLII; Carl 1989: 173 f.

205 AA 18, 218 f., Anm.; AA 18, 224, Anm.

206 R5552, AA 18, 218.

gedanken des Paralogismen-Abschnittes der *Kritik der reinen Vernunft* vorweg. Unter den dreierlei Arten des transzendentalen Scheines wird als Erstes der „Paralogismus der reinen Vernunft“ aufgeführt, der „eigentlich eine transscendentale Subreption“ ist, bei der „unser Urtheil über objecte und die Einheit des Bewusstseyns in demselben vor eine wahrnehmung der Einheit des Subjects gehalten wird“²⁰⁷. Der Schein besteht darin, dass die subjektive Einheit der Apperzeption „vor die Einheit des Subjects als eines Dinges genommen wird“²⁰⁸.

Die Entdeckung der Paralogismen muss also sehr spät und – wie wir der Tatsache entnehmen können, dass Belege für ein gedankliches Ringen um die Problematik im Vorfeld der Entdeckung gänzlich fehlen – sehr plötzlich und gewissermassen unvorbereitet erfolgt sein. Für die zahlreichen Verzögerungen bis zur endgültigen Niederschrift und Publikation der *Kritik der reinen Vernunft*, deren baldige Vollendung in den Briefen zwar immer wieder in Aussicht gestellt, aber ebenso häufig aufgeschoben wird²⁰⁹, dürfte – so können wir als abschliessende Vermutung formulieren – die lange Zeit ungelöste Paralogismus-Problematik mitverantwortlich sein.²¹⁰ Die endgültige Verabschiedung eines anschaulich-intellektuellen Zugangs zu sich selbst und die konsequente Ausdehnung des Gegensatzes von Erscheinung und Ding an sich auf das ‚Innere‘ wird Kant vor besondere Schwierigkeiten gestellt haben, deren Überwindung ihm wohl erst kurz vor der nur 4 bis 5 Monate²¹¹ dauernden Niederschrift der *Kritik der reinen Vernunft* gelungen ist.²¹²

207 R5553, AA 18, 223. Siehe KrV A402.

208 R5553, AA 18, 224.

209 Brief an Marcus Herz vom 21. 2. 1772, AA 10, 132; Brief an Friedrich Nicolai vom 25. 10. 1773, AA 10, 142; Brief an Marcus Herz gegen Ende 1773, AA 10, 144 f.; Brief an Marcus Herz vom 24. 11. 1776, AA 10, 198 f.; Brief an Marcus Herz vom 20. 8. 1777, AA 10, 213 f.; Brief an Marcus Herz vom Anfang April 1778, AA 10, 231 f.; Brief an Marcus Herz vom 28. 8. 1778, AA 10, 241.

210 Vgl. dazu: Schmitz 1989: 174 ff., 184 f., 193 u. bes. 201; Carl 1989: 177 ff.

211 Brief an Christian Garve vom 7. 8. 1783, AA 10, 338; Brief an Moses Mendelssohn vom 16. 8. 1783, AA 10, 345.

212 Schmitz 1989: 184 ff., 187, 189 ff., 193 ff. u. 201.

2 Die Paralogismus-Kritik in der *Kritik der reinen Vernunft*

2.1 Die Form des transzendentalen Paralogismus – ein Vorblick

Ganz zu Beginn jener 10 einleitenden Absätze, die in beiden Auflagen des Paralogismus-Kapitels identisch sind, erklärt Kant den transzendentalen in Anlehnung an den logischen Paralogismus als einen der Form nach falschen Vernunftschluss, „sein Inhalt mag übrigens sein, welcher er wolle“²¹³. Vom logischen Paralogismus unterscheidet sich jener aber dadurch, dass das formal falsche Schliessen auf einem „transzendentalen Grund“ beruht²¹⁴, einem Grund nämlich, der „in der Natur der Menschenvernunft“ selbst zu suchen ist und „eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illusion“ bei sich führt.²¹⁵

Die Scheinhaftigkeit des Schlusses ist also nicht wie beim *logischen* Schein der Trugschlüsse bloss auf einen „Mangel der Achtsamkeit“ zurückzuführen, der, indem die Aufmerksamkeit auf die logischen Schlussregeln geschärft wird, im gleichen Augenblick gänzlich verschwindet.²¹⁶ Genauso wenig handelt es sich um den Schein jener Trugschlüsse, die ein „Sophist“ künstlich ersonnen hat, „um vernünftige Leute zu verwirren“²¹⁷. Auch dieser Schein wird, sobald er nur aufgedeckt und entlarvt ist, gänzlich aufgehoben, er hört sodann überhaupt auf, „ein Schein zu sein“²¹⁸. Der *transzendente* Schein – als eine der menschlichen Vernunft selbst „unhintertreiblich“ anhängende und unvermeidliche Illusion²¹⁹ – verschwindet auch dann nicht, wenn er durchschaut und seine Nichtigkeit durch Kritik erkannt worden ist²²⁰, er fährt vielmehr unaufhaltsam fort, der

213 KrV B399/A341. Vgl. Logik §90 = AA 9, 134 f.

214 KrV B399/A341.

215 KrV B399/A341.

216 KrV B353/A296 f. Vgl. Heimsoeth 1966: 79.

217 KrV B354/A298.

218 KrV B354/A297.

219 KrV B353 f./A297 f.

220 KrV B353/A297.

Vernunft Blendwerke „vorzugaukeln, und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stossen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen“²²¹.

Obwohl der Begriff des transzendentalen Paralogismus somit zunächst unter vorwiegend *formalem* Gesichtspunkt eingeführt wird – nämlich als eine bestimmte Art des Trugschlusses, den Kant einerseits in Anlehnung an den logischen Paralogismus beschreibt, gleichzeitig aber im Hinblick auf seinen ‚transzendentalen Grund‘ von den bloss logischen Trugschlüssen abgrenzt –, wird die formale Struktur erst einige Seiten später zum Gegenstand einer genaueren Betrachtung²²², nachdem bereits eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den einzelnen Paralogismen stattgefunden hat. Diese gewissermassen nachgeschobenen Erörterungen stimmen in beiden Auflagen darin überein, dass sie den Trugschluss präzise als „sophisma figurae dictionis“²²³ bestimmen, was bedeutet, dass „der *medius terminus* in verschiedener Bedeutung genommen wird“²²⁴. Die vordergründige Übereinstimmung in der Kennzeichnung der Art des Trugschlusses kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass in den näheren Ausführungen zur Struktur des Paralogismus fundamentale Differenzen offenkundig werden, die für die Frage nach den Subjektbegriffen, die beiden Auflagen zugrunde liegen, von entscheidender Bedeutung sind.

Da Kant in der B-Fassung im Zuge der inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Paralogismen darauf verzichtet hat, die formal falschen Vernunftschlüsse einzeln als solche aufzuführen²²⁵, holt er dies exemplarisch anhand des Substanzparalogismus in KrV B410 ff. nach:

Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz.

Nun kann ein denkendes Wesen, bloss als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden.

Also existiert es auch nur als ein solches, d.i. als Substanz.

In der Erläuterung des Vernunftschlusses heisst es, dass im Obersatze von einem Wesen geredet wird, „das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so, wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann“²²⁶. Präziser formuliert: Der Obersatz geht „auf ein Objekt überhaupt

221 KrV B354 f./A298. Vgl. Heimsoeth 1966: 5 ff. u. 79 f.

222 nämlich in KrV B410 ff. bzw. KrV A402 f.

223 KrV B411 bzw. KrV A402.

224 Logik §90 = AA 9, 135. Vgl. Heimsoeth 1966: 161 f. u. 170 f.

225 Vgl. KrV B407-B409.

226 KrV B411.

(mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag)²²⁷. Dagegen ist im Untersatze nur von einem Wesen die Rede, „so fern es sich selbst, als Subjekt, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewusstseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch es als Objekt zum Denken gegeben wird, betrachtet“²²⁸.

In der ersten Auflage lautet der Substanzparalogismus wie folgt:

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz.

Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädikat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), Substanz.²²⁹

In jener Passage der A-Fassung, in der Kant die Form der Paralogismen kommentiert und damit gewissermassen eine eigene Deutung derselben unternimmt, erinnert er eingangs nochmals daran, dass die Paralogismen richtige Prämissen haben²³⁰, dass es sich also um einen der Form nach fehlerhaften Schluss handelt. In diesem mache „der Obersatz von der Kategorie, in Ansehung ihrer Bedingung, einen bloss transzendentalen Gebrauch, der Untersatz aber und der Schlussatz in Ansehung der Seele, die unter diese Bedingung subsumiert worden, von eben der Kategorie einen empirischen Gebrauch“²³¹. Im Obersatz sei also beispielsweise der Begriff der Substanz „ein reiner intellektueller Begriff“, der ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung „bloss von transzendentelem, d.i. von gar keinem Gebrauch“ sei.²³² Im Untersatz dagegen werde derselbe Begriff „auf den Gegenstand aller inneren Erfahrung angewandt, ohne doch die Bedingung seiner Anwendung in concreto, nämlich die Beharrlichkeit desselben, voraus festzusetzen und zum Grunde zu legen“²³³. Die An-

227 KrV B411, Anm.

228 KrV B411.

229 KrV A348. Dass die Formulierung des Substanzparalogismus in B von derjenigen in A teilweise abweicht, soll uns im Augenblick nicht beschäftigen. Die unterschiedlichen Fassungen reflektieren gewiss auch sachliche Verschiebungen (siehe dazu unten). Die Eigenheiten der Formulierung in A rühren aber hauptsächlich daher, dass sich diese Fassung (wie insbesondere im Obersatz sichtbar wird) stärker an die traditionelle, ursprünglich aristotelische Substanzdefinition anlehnt (Kible 1998: 381; vgl. Rehn 1998: 433 f.; Maier 1996: 33).

230 KrV A402.

231 KrV A402.

232 KrV A403.

233 KrV A403. Vgl. Heimsoeth 1966: 162.

wendung der Substanzkategorie auf die innere Erfahrung scheitert mithin daran, dass das für ihren rechtmässigen Gebrauch unabdingbare Schema („die Beharrlichkeit“²³⁴) fehlt. Von der Kategorie sei im Untersatz daher ein „empirischer, obzwar hier unzulässiger Gebrauch“ gemacht worden.²³⁵

Es fällt sofort ins Auge, dass der Bezug auf die Anschauung bzw. innere Erfahrung in beiden Auflagen ganz unterschiedlich auf die zwei Prämissen verteilt ist. In B steht der Obersatz insofern in einer möglichen Beziehung zur Anschauung, als er auf ein Objekt überhaupt abzielt, d. h. auch (und unter Zugrundelegung der kritischen Restriktionen ausschliesslich) auf ein Objekt, wie es in der Anschauung gegeben werden kann. In A hingegen wird die im Obersatz transzendental gebrauchte Kategorie erst im Untersatz auf Erfahrung, und das heisst hier: ‚innere‘ Erfahrung angewandt, auch wenn der in Anspruch genommene Erfahrungsbezug die für einen rechtmässigen Kategoriengebrauch erforderlichen Anwendungsbedingungen letztendlich nicht garantieren kann.²³⁶

Die augenfällige Differenz beider Auflagen in der Erörterung der formalen Struktur der Paralogismen wurde in der Literatur bisher wenig beachtet.²³⁷ Lüder Gäbe, der die abweichende Argumentation in B bemerkt, ist der Überzeugung, dass die erneute Auseinandersetzung mit dem Substanzparalogismus in KrV B410 f. wesentlich polemischer Natur sei.²³⁸ Sie richte sich gegen J. A. H. Ulrich, der Kant in Bezug auf die Restriktion des Kategoriengebrauches nicht gefolgt sei.²³⁹ Im Obersatz nehme Kant daher „mit Ulrich ausdrücklich eine Anwendbarkeit der Substanz-Kategorie auf Dinge an sich an“²⁴⁰. Tatsächlich ist diese Lesart mit dem von Kant explizit eingeräumten Anschauungsbezug des Obersatzes nur schwer zu vereinbaren.²⁴¹

234 Vgl. KrV B183/A144.

235 KrV A403.

236 Die Frage, inwiefern die Rede von einem Anschauungs- bzw. Erfahrungsbezug mit dem Verständnis der rationalen Psychologie als einer gänzlich *erfahrungsunabhängigen* Vernunftwissenschaft (KrV B400 f./A342 f. u. B405 f./A347) vereinbar ist, muss vorerst aufgeschoben werden, da es hier nur um die Erörterung der Form der Paralogismen zu tun ist.

237 Vgl. bes. Choi 1991: 158 ff.

238 Gäbe 1954: 64.

239 Gäbe 1954: 64 u. 101 ff.

240 Gäbe 1954: 64.

241 Gäbe argumentiert, dass „ein wirkliches Ding (auch ein Ding an sich)“ immer etwas sei, „von dem sich jedenfalls muss denken lassen, dass es in irgendeiner (sei es einer sinnlichen, sei es einer intellektuellen) Anschauung gegeben werden kann“ (Gäbe 1954: 64). Eine derartige Deutung der Bezugnahme auf Anschauung, die

Der in KrV B410 f. herausgearbeitete Gegensatz in der Perspektive zwischen Obersatz und Untersatz, der schliesslich zu begründen erlaubt, warum es sich um ein „sophisma figurae dictionis“²⁴² handelt, besteht vielmehr darin, dass „das Denken“ „in beiden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen“ wird.²⁴³ Während im Obersatz das Denken – wie schon gezeigt – „auf ein Objekt überhaupt“ (mithin auch auf ein anschaulich gegebenes Objekt) geht, steht es im Untersatz nur insofern im Blick, als „es in der Beziehung aufs Selbstbewusstsein besteht, wobei also an gar kein Objekt gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf sich, als Subjekt (als die Form des Denkens), vorgestellt wird“²⁴⁴. Diese bemerkenswerte Herausarbeitung des Perspektivenunterschiedes anhand des Begriffs des ‚*Denkens*‘ lässt sich zunächst auf den Gegensatz des Denkens eines Objektes (überhaupt) einerseits und des Sich-selbst-Denkens, d. h. des Denkens in Bezug auf sich *als Subjekt*, andererseits zurückführen. Der folgende Satz präzisiert dieses Ergebnis insofern, als nur unter dem Letzteren im engeren oder eigentlichen Sinne ‚*Denken*‘ verstanden werden kann:

Im ersteren [d.h. im Obersatz] wird von Dingen geredet, die nicht anders als Subjekte gedacht werden können; im zweiten [d.h. im Untersatz] aber nicht von *Dingen*, sondern vom *Denken* (indem man von allem Objekte abstrahiert), in welchem das Ich immer zum Subjekt des Bewusstseins dient²⁴⁵.

Durch die Fokussierung auf den Gegensatz von *Dingen* und *Denken* wird die Schlussfolgerung vorbereitet, dass das Sich-selbst-als-Subjekt-Denken ohne ontologische Konsequenzen bleibt und dass daher der Schlusssatz des Paralogismus „nichts über die Art meines Daseins eröffnet“.²⁴⁶ Bereits die Formulierung des Substanzparalogismus steuerte auf diese Unterscheidung zu, was im Obersatz besonders deutlich erkennbar ist: „Was nicht anders als Subjekt *gedacht* werden kann, *existiert* auch nicht anders als Subjekt, und ist

auch die Möglichkeit *intellektueller* Anschauung bewusst einschliesst, wird aber durch den Text kaum gestützt. Insbesondere bleibt unverständlich, wie die Formulierung, dass der Obersatz auf ein Objekt überhaupt, „mithin wie es *in der Anschauung gegeben* werden mag“, geht (KrV B411, Anm., Hervorhebung vom Verfasser), mit dem spontan-hervorbringenden Charakter der intellektuellen Anschauung zu vereinbaren ist (vgl. KrV B145).

242 KrV B411 bzw. KrV A402.

243 KrV B411, Anm.

244 KrV B411, Anm.

245 KrV B411 f., Anm.

246 KrV B412, Anm.

also Substanz.“²⁴⁷ Während aber im Obersatz tatsächlich von „*Dingen*“ die Rede ist, die „nicht anders als Subjekt“ existieren²⁴⁸ und infolgedessen auch „in jeder Absicht“ so gedacht werden²⁴⁹, lässt sich im Ausgang vom ‚blossen‘ *Denken* in der Beziehung auf sich selbst, „indem man von allem Objekte abstrahiert“²⁵⁰ – wie dann nämlich der Untersatz vom Denken redet –, gerade nicht auf die *Existenz* eines Dinges schlussfolgernd ‚ausgreifen‘.²⁵¹

Wie wir zusammenfassend festhalten können, ist also für die B-Fassung sehr bezeichnend, dass der unterschiedliche Gesichtspunkt von Ober- und Untersatz zunächst als ein Unterschied im ‚Denken‘ selbst bestimmt wird und im Zuge dieser Differenzierung zugleich eine weitere Präzisierung stattfindet, die die Rede vom ‚Denken‘ schliesslich auf die Beziehung zum Selbstbewusstsein, d. h. auf die Beziehung zum ‚Ich‘ – als nicht objektivierbares Subjekt des Bewusstseins – einschränkt. Während in A der Untersatz das „Ich, als ein denkend Wesen“²⁵², sogleich in bestimmter Weise auf ‚*innere*‘ *Erfahrung* bezieht und der Paralogismus letztendlich an der Unrechtmässigkeit dieser Berufung auf ‚innere‘ Erfahrung scheitert, fungiert in B der Begriff des ‚*Denkens*‘ als Drehscheibe der Argumentation, indem im Spannungsfeld von dessen subjektiver und objektiver Bedeutung auf das in keiner Weise objektivierbare Sich-selbst-Denken abgehoben wird, „in welchem das Ich *immer zum Subjekt* des Bewusstseins dient“²⁵³.

Dieses vorerst nur aufgrund der *formalen* Erörterung der transzendentalen Paralogismen erzielte Ergebnis wirft sogleich eine Reihe von weiteren Fragen auf, insbesondere natürlich erstens diejenige nach dem Charakter der Bezugnahme auf Erfahrung in A und zweitens diejenige nach dem ‚Denken‘ als Schlüsselbegriff der Argumentation in B. Eine Klärung dieser Fragen ist nur von einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit den einzelnen Paralogismen zu erhoffen, der wir uns daher im Folgenden zuwenden wollen.

247 KrV B410 (Hervorhebung vom Verfasser).

248 KrV B410.

249 KrV B411.

250 KrV B412, Anm.

251 KrV B412, Anm.: „daher im Schlussatz nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subjekt existieren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subjekt des Urteils brauchen, welches ein identischer Satz ist, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseins eröffnet.“

252 KrV A348.

253 KrV B412, Anm. (Hervorhebung vom Verfasser).

2.2 Die Paralogismen in der Fassung der ersten Auflage

Im Gefüge der Paralogismen der A-Fassung, die nun im Vordergrund stehen sollen, nimmt der Paralogismus der Simplizität eine herausragende Stellung ein²⁵⁴, er gilt geradezu als „Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre“, „der sogar die schärfste Prüfung und die grösste Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint“²⁵⁵. Bevor wir uns jedoch dieser „Hauptstütze“²⁵⁶ der rationalen Psychologie zuwenden, soll der erste Paralogismus der Substantialität und, an diesen anschliessend, der dritte Paralogismus der Personalität behandelt werden, zumal Kant diese beiden hinsichtlich ihrer Voraussetzungen in einen inneren Zusammenhang stellt.²⁵⁷

2.2.1 Seelensubstanz und Selbstwahrnehmung

Dem Projekt des rationalen Psychologen, die Substantialität der Seele aus *reinen* Begriffen zu beweisen, begegnet Kant mit dem Hinweis auf den „analytischen Teil[e] der transzendentalen Logik“²⁵⁸. Wir werden daran erinnert, dass „reine“ (im Sinne von ‚blosse‘) Kategorien „an sich selbst gar keine objektive Bedeutung haben“²⁵⁹. Erst indem ihnen eine Anschauung „untergelegt“ wird, auf deren Mannigfaltiges sie angewandt werden, bekommen sie – als blosse „Funktionen der synthetischen Einheit“ – einen „Inhalt“.²⁶⁰

Ich kann wohl von jedem Ding sagen, „es sei Substanz, so fern ich es von blossen Prädikaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide“.²⁶¹

254 Heimsoeth 1966: 105.

255 KrV A351.

256 KrV A361.

257 So werden die „Beharrlichkeit“ und – auf diese gegründet – die „Substantialität der Seele“ als Voraussetzungen der „Persönlichkeit“ benannt, denn, wenn wir jene voraussetzen könnten, „so würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewusstseins, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseins in einem bleibenden Subjekt folgen, welches zu der Persönlichkeit schon hinreichend ist“ (KrV A365). Umgekehrt gilt indes auch, dass, weil der Beweis der „Identität der Person“ sich als fehlerhaft erwiesen hat, „auch oben die Substantialität der Seele darauf nicht gegründet werden“ konnte (KrV A365).

258 KrV A348.

259 KrV A348.

260 KrV A348 f.

261 KrV A349.

Damit habe ich aber keine irgendwie sachhaltige Erkenntnis erzielt, sondern allein eine *begriffliche* Scheidung vorgenommen, nämlich die Art ausgedrückt, wie ich das Ding im Unterschied zu seinen Prädikaten und Bestimmungen denke.²⁶² Gebrauche ich die Substanzkategorie losgelöst von ihrem Schema, der Beharrlichkeit, „so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die *logische Vorstellung vom Subjekt*, welche ich dadurch zu realisieren vermeine: dass ich mir etwas vorstelle, welches bloss als Subjekt (ohne wovon ein Prädikat zu sein) stattfinden kann“²⁶³. Aus dieser logischen Vorstellung vom Subjekt ist aber „nicht die mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Objekt des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird“²⁶⁴.

Nun setze ich in allem meinem Denken das ‚Ich‘²⁶⁵ jederzeit als „Subjekt“ voraus, dem die Gedanken – wie Kant durchaus zweideutig formuliert – nur als Bestimmungen „inhärieren“.²⁶⁶ Diese Wendung zielt aber nicht auf das ontologische Moment der Inhärenz der Akzidenzien in einem ihnen *Zugrundeliegenden*, d. h. einem subsistierenden *sub-iectum*.

In der Redeweise vom Urteilssubjekt – und der Substanzbegriff wird im Obersatz als „das absolute Subjekt unserer Urteile“²⁶⁷ eingeführt – hat sich jene ältere Bedeutung von *subiectum* erhalten, die diesem noch vor der berühmten Bedeutungsumkehrung von Subjekt und Objekt eignete²⁶⁸ und dasselbe seit seinen Ursprüngen bei Aristoteles und dessen verdinglichender Auffassung des ὑποκειμένου stets in engste Verknüpfung mit dem Substanzbegriff treten liess.²⁶⁹ Dieses *subiectum* in der Bedeutung eines dinglich-ontologischen Substrates ist etwas ganz anderes als das erkennende ‚Subjekt‘, das Subjekt meines Denkens und meiner Gedanken, das der Untersatz ins Spiel bringt. Der transzendente Schein des Substanzparalogismus hat, wie sich hier besonders deutlich zeigt, ein begriffsgeschichtliches Korrelat.²⁷⁰

262 Gäbe 1954: 42 f.

263 KrV B300 f./A242 f. (Hervorhebung vom Verfasser).

264 KrV B301/A243.

265 Die substantivierende Redeweise vom ‚Ich‘ soll keine dingliche oder verdinglichende Auffassung nahelegen, sondern entspringt wie schon bei Kant (vgl. z. B. KrV A349) einer gewissen sprachlichen Verlegenheit.

266 KrV A349.

267 KrV A348. Vgl. Kible 1998: 381.

268 Kahl-Furthmann 1953: 326 f.; Holzhey 1996: 253 f.; Kible 1998: 373. Vgl. Knebel 1998: 401 f.; Wagner 1967: 331 ff.

269 Kible 1998: 373 ff.; Rehn 1998: 433 f.

270 Dieser Zusammenhang tritt in den *Prolegomena* vielleicht noch deutlicher hervor, wenn dort der den psychologischen Ideen anhängende Schein darauf zurückgeführt wird, dass wir „in dem Bewusstsein unserer selbst (dem *denkenden* Subjekt)“

Das ‚Ich‘ liegt meinen Gedanken insofern stets ‚zugrunde‘ oder besser: voraus, als ich mich „seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen“ muss, „um irgend etwas von ihm zu urteilen“²⁷¹. Der Versuch, mein ‚Ich‘ näher zu bestimmen, führt mich gleichsam in einen „beständigen Zirkel“²⁷², indem ich das, was ich gerade mit Bestimmtheit erfasst zu haben glaube, stets erneut voraussetzen muss.²⁷³

Wenn ich nun mein ‚Ich‘ – als in dieser Weise immer Vorausliegendes und Vorauszusetzendes – als „Substanz“ anspreche, indem ich dieses nämlich von den Gedanken als seinen blossen „Akzidenzen“ und „Bestimmungen“ abhebe²⁷⁴, so führt dieser Gebrauch des Substanzbegriffes zu keinerlei sachhaltiger Erkenntnis des ‚Ich‘ als eines substantiell Seienden. Ebenso wenig lässt sich daher die vom rationalen Psychologen eigentlich anvisierte Schlussfolgerung ziehen, dass ich, „als ein denkend Wesen, vor mich selbst fortdaure, natürlicher Weise weder entstehe noch vergehe“²⁷⁵, kurz: dass ich unsterblich bin.²⁷⁶ Die bloss (unschematisierte) Kategorie

das ‚letzte‘ oder ‚absolute‘ Subjekt (im Sinne des Substantiale) zu erfassen glauben (Prol. §46 = AA 4, 333 f.; Hervorhebung vom Verfasser).

271 KrV B404/A346.

272 KrV B404/A346. Vgl. Heimsoeth 1966: 103 f.

273 Dass das Subjekt des Denkens gleichwohl in einer ganz bestimmten Hinsicht ‚zugrunde liegt‘, nämlich als das im *erkenntnistheoretischen* Sinne Fundierende in Gestalt der *transzendentalen Subjektivität*, müssen wir stets mit im Blick behalten, auch wenn dies hier nicht direkt angesprochen wird, sondern vor allem auf die uneinholbare Vorgängigkeit des ‚Ich‘ abgehoben wird, die sich in jedem Versuch, seiner habhaft zu werden, erneut offenbart (KrV B404/A346). (Zum erkenntnistheoretischen Subjekt siehe: Bauch 1923/24: 34 f., 42 ff., 46 ff.; Rickert 1928: 45 ff.; Windelband 1919: 79 ff. Vgl. auch: Thyssen 1958/59: 19 f., 23 ff.; Oberer 1969: 579 f., 583 f., 594 ff.; Heintel 1965: 77 f., 102; Jansohn 1969: 114 ff., 119 ff., 126 ff., 165 f.)

274 KrV A349.

275 KrV A349.

276 Heimsoeth bemerkt ganz zutreffend, dass neben oder mit der Frage der Unsterblichkeit auch das Thema der Präexistenz der Seele angesprochen wird, was in der Formulierung, dass ich „natürlicher Weise weder entstehe noch vergehe“ (KrV A349), bereits deutlich anklingt (Heimsoeth 1966: 101, Anm. 144). Ganz entsprechend handeln jene drei dialektischen Fragen, „welche das eigentliche Ziel der rationalen Psychologie ausmachen“, in dreifacher Weise von der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper, nämlich „1) von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper, d.i. der Animalität und dem Zustande der Seele *im Leben* des Menschen, 2) vom Anfange dieser Gemeinschaft, d.i. der Seele in und *vor der Geburt* des Menschen, 3) dem Ende dieser Gemeinschaft, d.i. der Seele im und *nach dem Tode* des Menschen (Frage wegen der Unsterblichkeit)“ (KrV A384, Hervorhebung vom Verfasser). Allerdings sind diese drei Fragen nicht

der Substanz, die nichts als die *logische* Vorstellung eines Subjektes enthält, nämlich die Vorstellung von etwas, was ich bloss als Subjekt (ohne wovon Prädikat zu sein) denke, drückt – auf das ‚Ich‘ bezogen – gleichfalls nur die *logische* Beziehung aus, „die alles Denken, auf das Ich, als das gemeinschaftliche Subjekt, hat“²⁷⁷.

Der Fehler des rationalen Psychologen besteht darin, dieses „beständige logische Subjekt“ des Denkens für „die Erkenntnis des realen Subjekts der Inhärenz“ auszugeben²⁷⁸, wozu er aber die bloss *logische* Vorstellung eines Subjektes unter der Hand in die zur Bestimmung eines realen Objektes taugliche, vollwertige Substanz*kategorie* verwandeln muss. Dieser Zug des rationalen Psychologen wäre einzig noch dadurch zu rechtfertigen, falls wir den ‚blossen‘ Substanzbegriff mit dem ihm zugehörigen Schema versehen könnten, wozu wir „die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müssen, wenn wir auf ihn den empi-

alle von gleicher Bedeutung. Wie die Trias von „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“, die die „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft“ bezeichnet (KrV B7/A3), zeigt, stellt die Frage nach der Unsterblichkeit das eigentliche Zentralthema der rationalen Psychologie dar.

277 KrV A349 f.

278 KrV A350.

Auch wenn natürlich die fundamentale Bedeutung des ‚Ich‘ – in seiner Rolle als transzendentales Subjekt – stets im Blick zu behalten ist, würde ich gleichwohl nicht mit Heimsoeth die Rede vom ‚logischen Subjekt des Denkens‘ (KrV A350) als Anspielung auf „die *transzendentallogische* Bedeutung des ‚Ich‘“ auslegen (Heimsoeth 1966: 104). Wenn das ‚Ich‘ als ‚*logisches* Subjekt des Denkens‘ angesprochen wird, speist sich der Sinn dieses Ausdruckes vielmehr aus seiner Entgegensetzung zum ‚realen Subjekt der Inhärenz‘ (KrV A350), indem es im Ersteren als bloss ‚logischer‘ Vorstellung eines Subjektes gerade nicht um die sachhaltige Erkenntnis eines substantiell Seienden (wie im Letzteren) geht. Dieser Sprachgebrauch rührt genau genommen daher, dass die reinen Kategorien (wie etwa der nicht schematisierte Substanzbegriff) „nichts anders als Vorstellungen der Dinge überhaupt [sind], so fern das Mannigfaltige ihrer Anschauung durch eine oder andere dieser *logischen Funktionen* gedacht werden muss“ (KrV A245; Hervorhebung vom Verfasser), ohne dass aber den Kategorien „ohne die Bedingung der sinnlichen Anschauung, dazu sie die Synthesis enthalten“, d. h. ohne ihr Schema, eine „Beziehung auf irgend ein bestimmtes Objekt“ zukommt (KrV A246). Die reinen (d. i. unschematisierten) Kategorien enthalten also nichts als „die logische Funktion [...]“, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen“ (KrV A245). Wenn ich mein ‚Ich‘ als Substanz anspreche, so bediene ich mich ebenfalls nur der reinen Kategorie, also eigentlich der *logischen* Funktion, welche nichts anderes meint als „die logische Vorstellung vom Subjekt, welche ich dadurch zu realisieren vermeine: dass ich mir etwas vorstelle, welches bloss als Subjekt (ohne wovon ein Prädikat zu sein) stattfinden kann“ (KrV B300 f./A242 f.).

rischbrauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen²⁷⁹. Die Erfahrung, auf die sich der rationale Psychologe im Sinne eines letzten Ausweges noch berufen könnte, ist, wie sich bald zeigt, die ‚innere‘. Zwar haben wir, wie Kant einräumt, „bei unserem Satze“ zunächst „keine Erfahrung zum Grunde gelegt“, dennoch soll noch gezeigt werden, dass wir, „wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit dartun können“²⁸⁰. Es geht Kant darum, auch dieser letzten Ausfluchtmöglichkeit des rationalen Psychologen argumentativ zu begegnen²⁸¹, und zwar dadurch, dass er dessen Berufung auf ‚innere‘ Erfahrung gegen ihn selbst wendet:

Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, dass diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dass es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.²⁸²

Die *Omnipräsenz* des ‚Ich‘ „in allen Gedanken“, „bei allem Denken“ kontrastiert in eigentümlicher Weise mit dem hohen Grad an *Implizitheit bzw. Unthematizität*, mit dem es „bei allem Denken immer wiederum vorkommt“. So ist mit seiner Vorstellung „nicht die mindeste Anschauung“ verbunden, durch die ich es isoliert von anderen Anschauungen wahrnehmen könnte. Vor allem ist es aber nicht in einer ‚stehenden und bleibenden‘ Anschauung gegeben, wodurch ich mein ‚Ich‘ als das, was gegenüber den jederzeit wechselnden Gedanken beharrt, ansprechen und es so mit Berechtigung ‚Substanz‘ nennen könnte. Das ‚Ich‘ ist zwar unablässig im Spiel, gleichzeitig ist es aber nicht in einer Weise ‚gegeben‘, die es von anderem zu unterscheiden oder gar in bestimmter Weise als etwas ‚Stehendes und Bleibendes‘ zu fixieren erlauben würde.

Vor diesem Hintergrund drängt sich nun verstärkt die Frage auf, wie diese dem rationalen Psychologen als mögliches Argument zugeschriebene Bezugnahme auf ‚innere‘ Erfahrung mit dem Selbstverständnis der rationalen Psychologie als reiner „Vernunfterkennntnis von denkenden Wesen überhaupt“²⁸³ zu vereinbaren ist, die, „wenn *das mindeste Empirische* meines

279 KrV A349. Vgl. Prol. §47 = AA 4, 334 f.

280 KrV A349 f.

281 Kant fingiert in dieser Passage, wie Gäbe ganz zu Recht festhält, gleichsam einen argumentativen „Gegner“ (Gäbe 1954: 43 f.).

282 KrV A350.

283 KrV B405/A347.

Denkens, irgend eine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnisgründe dieser Wissenschaft gemischt würde“, „nicht mehr rationale, sondern *empirische* Seelenlehre“ wäre.²⁸⁴ Wieso gilt es, – zusätzlich zu den bereits präsentierten, an sich hinreichenden Argumenten – noch eigens zu zeigen, dass, „*wenn wir es gleich darauf anlegen*“²⁸⁵, die Substantialität der Seele nicht auf ‚innere‘ Erfahrung gegründet werden kann?

Die Berufung des rationalen Psychologen auf das ‚Innere‘ meint wohl ursprünglich gar nicht die ‚innere‘ *Erfahrung* oder die nur im inneren *Sinn* zugänglichen ‚inneren‘ Anschauungen in deren strikt erkenntniskritischer Bedeutung. Kant selbst hat in den 1770er Jahren im Rahmen der Konzeption einer intellektuellen Selbstanschauung die Substantialität des ‚Ich‘ auf die in obigen Überlegungen kritisierte Annahme einer ‚stehenden und bleibenden‘ Anschauung gegründet:

Das Ich ist eine Unerklärliche Vorstellung. Sie ist eine Anschauung, die unwandelbar ist.²⁸⁶

Die Substantialität des ‚Ich‘ drückt sich gewissermassen in der Unwandelbarkeit seiner Anschauung aus. Der Hinweis auf die Unerklärlichkeit der Vorstellung ‚Ich‘ deutet zudem an, dass der Selbstanschauung das Merkmal der Unwandelbarkeit in einem durchaus ausgezeichneten Sinne zukommt, wodurch sie sich von allen übrigen, stets im Wandel begriffenen Gedanken (Vorstellungen) deutlich unterscheidet.²⁸⁷

284 KrV B400/A342 (Hervorhebung vom Verfasser). Vgl. KrV B401/A343 u. KrV B405 f./A347.

285 KrV A350 (Hervorhebung vom Verfasser).

286 R4225, AA 17, 465.

287 Wie sehr Kants Auffassung der rationalen Psychologie durch das Lehrstück von der intellektuellen Selbstanschauung geprägt ist, geht am deutlichsten aus den Ausführungen zu den psychologischen Ideen in den *Prolegomena* hervor. Nach Vorbemerkungen darüber, dass „das eigentliche Subjekt, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Akzidenzen (als Prädikate) abgesondert worden, mithin das Substantiale selbst, unbekannt sei“, ja „jederzeit fehlen muss“, kommt er ohne Umschweife auf eine der Selbsterkenntnis anhängende Illusion zu sprechen: „Nun scheint es, als ob wir in dem Bewusstsein unserer selbst (dem denkenden Subjekt) dieses Substantiale haben, und zwar in einer *unmittelbaren Anschauung*; denn alle Prädikate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subjekt, und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgend eines andern Subjekts gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädikate auf ein Subjekt nicht bloss Idee, sondern *der Gegenstand, nämlich das absolute Subjekt selbst, in der Erfahrung gegeben zu sein*.“ (Prol. §46 = AA 4, 333 f.; Hervorhebung vom Verfasser; vgl. auch KrV B718/A690). Die „Erfahrung“, in der das absolute

Aber vor dem Hintergrund der Ergebnisse der Analytik, auf die Kant ganz am Beginn der Erläuterungen zum Substanzparalogismus verweist²⁸⁸ und die er damit den folgenden Überlegungen auch in gewisser Weise zugrunde legt²⁸⁹, ist ein derartiger anschaulich-intellektueller Zugang zu

Subjekt selbst ‚gegeben‘ zu sein scheint, bezeichnet an dieser Stelle freilich nicht den ‚kritischen‘ Erfahrungsbegriff Kants, sondern meint – wie auch im Leibniz-Wolff’schen Verständnis – ‚innere‘ Erfahrung, insbesondere im Sinne von Selbstwahrnehmung (vgl. Holzhey 1970: 73, 82 ff. u. 237; Heimsoeth 1966: 131, Anm. 181.) Siehe Leibniz: *Nouveaux Essais* II, 1, §1: „On pourroit dire, que l’ame même est son objet immediat *interne*“.

Die rationale Psychologie ist auch bei Wolff nicht eine von aller Erfahrung unabhängige, „reine“ Wissenschaft, sondern bezieht ihre Grundlagen (wie die Metaphysik und Logik insgesamt) aus der empirischen Psychologie und besitzt damit gewissermassen immer schon einen doppelten Anfang, ein doppeltes Fundament, das treffend mit der Formel: *connubium rationis et experientiae* umschrieben werden kann. (Siehe dazu: Engfer 1992: 200 ff., 204 ff., 213 f.; Arndt 1983: 31 f., 37 ff.; Rudolph/Goubet 2004: 2 u. 8; Euler 2004: 13 ff., 20 ff., 30 ff.; Goubet 2004: 51 ff., 57 ff.; Arnaud 2004: 61 ff., 66 ff., 72; Paccioni 2004: 77, 80 f., 95 ff.; Cramer 1915: 6, 247 ff., 251).

Vgl. hierzu besonders: Christian Wolff: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (*Deutsche Metaphysik*), §§1 – 10; §191: „Ich verlange hier [in der empirischen Psychologie] noch nicht zu zeigen was die Seele ist, und wie die Veränderungen sich in ihr ereignen, sondern mein Vorhaben ist jetzund bloss zu erzehlen, was wir *durch die tägliche Erfahrung von ihr wahrnehmen*. Und will ich hier weiter nichts anführen, als was ein jeder erkennen kan, der auf sich acht hat. Dieses wird uns *zum Grunde* dienen anderes daraus herzuleiten, das nicht ein jeder sogleich vor sich sehen kan.“; §727: „Ich habe zwar schon oben in dem dritten Capitel weitläufig von der Seele gehandelt, aber nur in so weit wir ihre Würckungen *wahrnehmen*, und einen deutlichen Begriff davon erreichen können (§. 191.). Nun müssen wir untersuchen, worinnen das *Wesen der Seele* und eines Geistes überhaupt bestehe, und wie darinnen dasjenige *gegründet* ist, was wir von ihr *wahrnehmen*, und oben angemercket haben. Wobey sich denn noch verschiedenes von der Seele wird abhandeln lassen, darauf uns die *Erfahrung* nicht so gleich leitet. Und solchergestalt siehet man, dass dasjenige, was oben von der Seele *aus der Erfahrung* angeführt worden, der Probier-Stein desjenigen ist, was hier [in der rationalen Psychologie] von ihrer *Natur und Wesen*, und denen darinnen gegründeten Würckungen gelehret wird, keinesweges aber das, was hier gelehret wird, der Probier-Stein dessen, was uns die *Erfahrung* lehret.“ (Hervorhebungen vom Verfasser).

288 KrV A348.

289 Ich kann daher Gäbe in Bezug auf seine These, „dass Kant die rationale Psychologie ohne Zuhilfenahme der Ergebnisse der Analytik widerlegt“ (Gäbe 1954: 24), nicht zustimmen. Selbstverständlich darf die These, dass das Paralogismus-Kapitel die Analytik in gewisser Weise voraussetzt, kein Grund sein, auf eine befriedigende „Bestimmung des sachlichen und methodischen Verhältnisses beider Paralogis-

sich selbst nicht mehr fassbar. Aufgrund der strikten Scheidung der Rezeptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes²⁹⁰ und der Tatsache, dass auch die Vorstellungen des inneren Sinnes nur Erscheinungscharakter besitzen²⁹¹, kann der vom rationalen Psychologen beanspruchten besonderen Gestalt einer intellektuell-anschaulichen Selbstwahrnehmung überhaupt nur noch dann ein beschränkter Sinn abgewonnen werden, wenn diese konsequent als wesentlich erfahrungsgebundene, d.h. anschaulich-*sinnliche* Selbsterkenntnis ausgelegt wird. Damit wird die rational-psychologische Berufung auf Wahrnehmungen oder Beobachtungen des ‚Ich‘ oder allgemeiner: auf ‚Inneres‘ gewissermassen immer schon im Horizonte der ‚erkenntniskritischen‘ Voraussetzungen als Bezugnahme auf das Erscheinungs-Ich des inneren Sinnes gedeutet.

Und gleichwohl – oder gerade deshalb – bleibt es durchaus *zweideutig*, dass Kant die Möglichkeit überhaupt in Betracht zieht, durch Selbst-Beobachtung Erkenntnisse zu gewinnen, die für die Entscheidung der Frage nach der Rechtmässigkeit, mit der ich mein ‚Ich‘ als „Substanz“ anspreche, von Bedeutung sind. Es kann sich dabei nämlich nicht um jene „Beobachtungen“ „über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst“ handeln, die Gegenstand der *empirischen* Psychologie sind.²⁹² Diese kann allenfalls dazu dienen, als „eine Art der Physiologie des inneren Sinnes“ „die Erscheinungen desselben [d.h. des inneren Sinnes] zu erklären“, niemals aber dazu, „solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören [...], zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodiktisch zu lehren“. ²⁹³ Offensichtlich vermag also diese Art von ‚Beobachtung‘ für die Entscheidung der Fragen der *rationalen* Psychologie keinerlei Grundlage abzugeben.

men-Darstellungen“ zu verzichten, wie dies Gäbe zufolge in der älteren Kant-Forschung zuweilen der Fall war (Gäbe 1954: 24). Die von Gäbe selbst eingeräumten „vielen Wiederholungen des Ergebnisses der Analytik im Paralogismen-Kapitel“ (Gäbe 1954: 24) deuten aber doch auf eine weitaus stärkere innere Verknüpfung dieser beiden Teile hin als bloss auf das lose Verhältnis einer gegenseitigen nachträglichen Bestätigung (vgl. Gäbe 1954: 24). Ob und inwieweit der Rückbezug auf die Analytik in beiden Auflagen in unterschiedlicher Weise erfolgt und daher eine jeweils andere inhaltliche Funktion erfüllt, können erst die detaillierten Analysen der entsprechenden Passagen zeigen.

290 KrV B74 f./A50 f.

291 Vgl. KrV B53 ff./A36 ff.

292 KrV B405/A347.

293 KrV B405 f./A347.

Zunächst müssen wir feststellen, dass die „transscendentale Subreption“²⁹⁴ in den Paralogismen seit deren frühester Formulierung mit einer besonderen Konzeption von Selbstwahrnehmung einhergeht, ja darin sogar zu wesentlichen Teilen ihre Wurzeln hat. Der Schein besteht darin, dass „unser Urtheil über objecte und die Einheit des Bewusstseyns in demselben vor eine *wahrnehmung der Einheit des Subjects* gehalten wird“²⁹⁵. So erscheint es durchaus konsequent, dass sich die Argumente einer Kritik der reinen Seelenlehre, welche die Illusion aus ihren eigensten und innersten Motiven heraus entlarven soll, tatsächlich auch an der Selbstwahrnehmung bzw. Selbstbeobachtung bewähren müssen. Es gilt daher – gleichsam in einem zusätzlichen Gedankengang – zu zeigen, dass eine Vernunftwissenschaft „von denkenden Wesen überhaupt“²⁹⁶, die allererst natürlich auf den Erweis der Substantialität des denkenden Selbst abzielt, in der Wahrnehmung meiner selbst keinerlei Anhalt findet.

Zwar führt Kant bei der Skizzierung des Kardinalfehlers der rationalen Psychologie, nämlich der „Subreption des hypostasierten Bewusstseins (apperceptionis substantiatæ)“, den Schein in den Paralogismen damit ganz wesentlich auf die in der *Selbstwahrnehmung* wurzelnde Verwechslung der „Einheit in der Synthesis der Gedanken“ mit der „Einheit im *Subjekte* dieser Gedanken“ zurück²⁹⁷, aber – und dies gilt es zu beachten – seine Kritik richtet sich dabei doch nie gegen diese Konzeption der Wahrnehmung als solche. Er zieht dieselbe vielmehr selbst als eine *besondere Erkenntnisquelle* heran, auf die er sich in der argumentativen Auseinandersetzung mit der rationalen Psychologie nun mit gleichem Recht beruft. Damit bestreitet er weniger die ‚rationalistische‘ Grundansicht, dass Annahmen über das denkende Selbst wesentlich auf die Selbstwahrnehmung, auf die ‚innere‘ Erfahrung abgestützt werden müssen und mithin an dieser einen echten ‚Probierstein‘ haben²⁹⁸, als vielmehr nur die Schlüsse auf die

294 R5553, AA 18, 223.

295 R5553, AA 18, 223 (Hervorhebung vom Verfasser).

296 KrV B405/A347.

297 KrV A402 (Hervorhebung vom Verfasser).

298 Die „Erfahrung“, an der wir diesen Probierstein finden, ist allerdings nicht die an den inneren Sinn gebundene ‚innere‘ Erfahrung im strikt erkenntniskritischen Sinne, sondern vielmehr die (innere) Erfahrung Leibniz-Wolff’scher Provenienz. Vgl. hierzu: Christian Wolff: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Deutsche Metaphysik), §727: „Und solchergestalt siehet man, dass dasjenige, was oben von der Seele *aus der Erfahrung* angeführt worden, der Probier-Stein desjenigen ist, was hier [in der rationalen Psychologie] von ihrer *Natur und Wesen*, und denen darinnen gegründeten

Seelennatur, welche die rationale Psychologie – unter Berufung auf ebendiese ‚innere‘ Erfahrung – glaubt ziehen zu können.

Diese Gestalt der Selbstwahrnehmung tritt allerdings in deutliche Spannung zu Kants eigenem Ansatz, insbesondere was seine Konzeption der rationalen und der empirischen Psychologie und die stets betonte strikte Aufgabenteilung zwischen beiden anbelangt. Die hier thematische ‚innere‘ Erfahrung kann nämlich zum einen nicht einfach der rationalen Psychologie zugerechnet werden, die – als gänzlich erfahrungsunabhängige, ‚reine‘ Vernunftwissenschaft – bereits durch die Beimischung des mindesten Empirischen in ihrer Reinheit bedroht würde.²⁹⁹ Zum andern lässt sich jene Selbstwahrnehmung ebenso wenig der kantischen Konzeption der empirischen Psychologie zuordnen, da derselben ein wesentlich auf das Erscheinungs-Ich und seine assoziativen Gesetzmässigkeiten beschränkter Erfahrungsbegriff zugrunde liegt und Kant ihr vor diesem Hintergrund jede Kompetenz für die Fragen der reinen Seelenlehre abgesprochen hat.³⁰⁰ Dass Kant im ersten Paralogismus dennoch – gewissermassen allen diesen Schwierigkeiten zum Trotz – mit dem Begriff der Selbstwahrnehmung operiert, dürfte ein Reflex der Wolff’schen Konzeption sein, in der die *vernunftgestützte*, d. h. rationale Seelenlehre und die empirische Psychologie als eine ‚metaphysische‘ *Erfahrungslehre* engstens miteinander verflochten sind, ja ein *connubium* eingehen.³⁰¹

Zur Präzisierung dessen, was mit dieser Interpretation gesagt (bzw. was mit ihr nicht gesagt ist), seien hier zwei Punkte ausführlicher erörtert:

Würckungen gelehret wird, keinesweges aber das, was hier gelehret wird, der Probiar-Stein dessen, was uns die *Erfahrung* lehret.“; §193: „Ich kan jetzund auf nichts anders gehen, als auf dasjenige, dessen wir uns von uns bewust sind, weil ich dasjenige zu erzehlen gesonnen bin, *was wir von uns wahrnehmen*; wir aber weiter nichts wahrnehmen können, als dessen wir uns bewust sind. Denn woferne ein mehreres in uns anzutreffen ist, als wir uns bewust sind; so werden wir es durch Schlüsse heraus bringen müssen, und zwar aus demjenigen, dessen wir uns bewust sind, weil wir sonst keinen Grund dazu haben. Nehmlich was ich über dasjenige, so von der Seele wahrgenommen wird, ihr zueignen will, muss um deswillen geschehen, was ich von ihr *aus der Erfahrung* angemercket habe“. (Hervorhebungen vom Verfasser).

299 KrV B400/A342.

300 KrV B405 f./A347.

301 Vgl. zum *connubium rationis et experientiae*: Engfer 1992: 200 ff., 204 ff., 213 f.; Arndt 1983: 31 f., 37 ff.; Rudolph/Goubet 2004: 2 u. 8; Euler 2004: 13 ff., 20 ff., 30 ff.; Goubet 2004: 51 ff., 57 ff.; Arnaud 2004: 61 ff., 66 ff., 72; Paccioni 2004: 77, 80 f., 95 ff.; Cramer 1915: 6, 247 ff., 251.

1.) Der unproblematische, ‚erkenntniskritisch‘ abgesicherte Sinn der Passage KrV A350 besteht in dem Argument, dass allein gestützt auf ‚innere‘ Erfahrung die Substanzkategorie nicht mit dem für ihren rechtmässigen Gebrauch erforderlichen Schema (der Beharrlichkeit) versehen werden kann, denn „in dem, was wir Seele nennen, ist alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes“³⁰². Wie dann besonders in der zweiten Auflage klärend hervorgehoben wird, bedürfen wir, „um dem Begriffe der Substanz korrespondierend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben“, „eine Anschauung im Raume (der Materie) [...], weil der Raum allein beharrlich bestimmt ist, die Zeit aber, mithin alles, was im inneren Sinne ist, beständig fliesst“.³⁰³ Darin erschöpft sich aber offensichtlich die Bedeutung der hier diskutierten Passage nicht, wenn davon die Rede ist, dass man „wahrnehmen“ kann, „dass diese Vorstellung [das ‚Ich‘] bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dass es eine stehende und bleibende Anschauung sei“³⁰⁴. Kant beruft sich also vornehmlich darauf, dass uns in der ‚Ich‘-Wahrnehmung keine ‚stehende und bleibende Anschauung‘ zugänglich ist, und argumentiert nicht – wenigstens nicht primär – mit dem die Anwendbarkeit der Substanzkategorie betreffenden spezifischen Unterschied zwischen ‚innerer‘ und ‚äusserer‘ Anschauung bzw. zwischen Zeit- und Raumform.³⁰⁵

Die Einsicht, dass wir für den Kategoriengebrauch allgemein „nicht bloss Anschauungen, sondern sogar immer äussere Anschauungen bedürfen“³⁰⁶, wird denn auch erst in der zweiten Auflage in einer prinzipiellen Gestalt statuiert, und zwar in der neu hinzugefügten ‚Allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze‘³⁰⁷. Der Versuch, dem Schluss auf die Seelensubstanz im Rückgriff auf die ‚innere‘ Erfahrung ein Fundament zu verschaffen, bedarf im Paralogismus-Kapitel von B daher keiner gesonderten Widerlegung mehr, sondern scheint allein durch die Ergebnisse der Analytik, insbesondere die Beschränkung des Kategoriengebrauches auf ‚äussere‘ Erfahrung, bereits ausgeschlossen.³⁰⁸ Der tiefere Grund für diese veränderte Konzeption liegt in der Zweideutigkeit der Rede von ‚innerer‘ Erfahrung beschlossen, ist diese doch stets der Gefahr ausgesetzt, in Gestalt der ‚Ich‘-Wahrnehmung als eine besondere, die ‚kritischen‘ Restriktionen

302 KrV A381.

303 KrV B291.

304 KrV A350 (Hervorhebung vom Verfasser).

305 Vgl. Gäbe 1954: 44 f.

306 KrV B291.

307 KrV B288–294.

308 Emundts 2006: 300 ff.

gewissermassen unterlaufende Erkenntnisquelle angesehen zu werden.³⁰⁹ Diese These wird dadurch bestätigt, dass Kant selbst das Motiv für die in B explizit ausformulierte Beschränkung des Kategoriengebrauches auf ‚äussere‘ Erfahrung wesentlich im *Problem der Selbsterkenntnis* verortet und damit einen überraschenden Bogen vom Grundsatz-Kapitel zum Paralogismus-Abschnitt schlägt: „Diese ganze Bemerkung [d.h. die ‚Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze‘] ist von grosser Wichtigkeit, nicht allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealismus zu bestätigen, sondern vielmehr noch, um, wenn vom *Selbsterkenntnis* aus dem blossen inneren Bewusstsein und der Bestimmung unserer Natur ohne Beihülfe äusserer empirischen Anschauungen die Rede sein wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis anzuzeigen.“³¹⁰ Die Tatsache, dass bei der Vorstellung der einzelnen Paralogismen in B konsequent jede Bezugnahme auf Beobachtungen und Wahrnehmungen des ‚Ich‘ entfallen ist³¹¹, hängt also direkt mit der in der zweiten Auflage ausgesprochenen Aufwertung des ‚Äusseren‘ gegenüber dem ‚Inneren‘ zusammen, denn die stärkere Fokussierung auf die ‚äussere‘ Erfahrung soll uns nicht zuletzt vor der Illusion einer „*Selbsterkenntnis[se]* aus dem blossen inneren Bewusstsein“ schützen. Die Besonderheit der Passage KrV A350 ist damit gleichsam auch *ex negativo*, nämlich durch den Hinweis auf einige bemerkenswerte Differenzen zur zweiten Auflage, erwiesen.

2.) Die Rede von der ‚Ich‘-Wahrnehmung vermischt sich hier ausserdem in komplexer Weise mit der Frage nach der Gegebenheitsweise des transzendentalen Selbstbewusstseins, die ebenfalls – wenn auch in etwas anderer Weise – auf ‚innere‘ Wahrnehmungen rekurriert³¹², ohne dass allerdings beide Probleme als eigenständige und voneinander unabhängige hinreichend durchschaut wären. Die Unschärfe der Problemfassung widerspiegelt sich vor allem in den unbestimmten Wendungen, mit denen Kant das Gegeben-Sein des ‚Ich‘ umschreibt, wenn er etwa feststellt, dass das ‚Ich‘ in allen Gedanken „ist“ bzw. in allem Denken immer wieder „vorkommt“.³¹³ Der Ansatz zu einer genaueren Untersuchung des Problems, in welcher spezifischen Weise das reine, transzendente Selbstbewusstsein ‚gegeben‘ werden kann, und die Bemühung um die Präzisierung der Rede von der ‚Wahrnehmung‘ des ‚Ich‘ sind aber bereits in der Kon-

309 Vgl. Schmitz 1989: 196 ff.

310 KrV B293 f.

311 KrV B407-B409. Vgl. Emundts 2006: 297 u. 301 ff.

312 Vgl. KrV B400 f./A342 f. u. KrV B422 f., Anm. Siehe dazu: Holzhey 1970: 235 ff.

313 KrV A350.

zeption der A-Fassung angelegt, denn bei jenem ersteren Problem handelt es sich auch nach den Ausführungen in A nur um „innere Erfahrung *überhaupt* und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung *überhaupt* und deren Verhältnis zu anderer Wahrnehmung, ohne dass *irgend ein besonderer Unterschied* derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist“³¹⁴. Der Begriff der ‚inneren‘ Erfahrung/Wahrnehmung, der im Rahmen der Überlegungen zur Selbst-,Erfahrung‘ des transzendentalen Subjektes eine Rolle spielt und sich entscheidend dadurch auszeichnet, dass er von allen in der Wahrnehmung zugänglichen besonderen Unterschieden freigehalten wird, ist also bereits hier wesentlich enger gefasst als diejenige Rede von Selbst-Wahrnehmung, die Anspruch auf eine besondere Erkenntnisquelle erhebt, durch die *Gehaltvolles* über das ‚Ich‘ in Erfahrung zu bringen sein soll.

Allerdings setzt sich diese Differenzierung noch nicht konsequent durch. So führt Kant die Tatsache, dass die rationale Psychologie – trotz ihres Status als reiner Vernunftwissenschaft – niemals ganz rein, „sondern zum Teil auf ein *empirisches* Principium gegründet sei“³¹⁵, auf jene besondere, von allem konkreten empirischen Inhalt abstrahierende Selbst-,Erfahrung‘ des transzendentalen Subjektes zurück, indem diese gewissermassen das *Einfallstor* für alle Bezugnahmen auf die ‚innere‘ Erfahrung/Selbstwahrnehmung im Paralogismus-Kapitel bildet. In A erweist sich dies vor allem deshalb als problematisch, weil die an sich von allen empirischen Unterschieden absehende Selbst-,Erfahrung‘ des transzendentalen ‚Ich‘ gegen ihre inhaltliche Ausfüllung und Ausbeutung nur ungenügend gesichert ist und daher sehr bald eine stillschweigende Problemverschiebung stattfindet, so dass nun selbst die ‚innere‘ Erfahrung/Selbstbeobachtung des ersten Paralogismus, welche ja eindeutig auf ein gehaltvolles Selbst-Wissen abhebt, plötzlich durch dieses Einfallstor der ‚inneren Erfahrung *überhaupt*‘ zu passen scheint. Die konsequente Scheidung beider Problembereiche gelingt Kant denn auch erst in der B-Fassung³¹⁶, in deren Zuge er die auf Selbsterkenntnis abzielende Redeweise von der Wahrnehmung und Beobachtung des ‚Ich‘ gänzlich aus dem Paralogismus-Kapitel verbannt.³¹⁷

314 KrV B401/A343 (Hervorhebungen vom Verfasser).

315 KrV B401/A343 (Hervorhebung vom Verfasser).

316 Die diesbezüglich klarere Position der zweiten Auflage beruht entscheidend darauf, dass der Begriff der Selbstwahrnehmung präziser gefasst wird, indem insbesondere die Frage ins Zentrum rückt, was es überhaupt heisst, dass der Satz ‚Ich denke‘ „eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung“, ausdrückt (KrV B422 f., Anm.).

317 Vgl. Emundts 2006: 297 u. 301 ff.

Als Resultat der Kritik des Substanzparalogismus bleibt demnach festzuhalten, dass wir, „ausser dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kenntniss von dem Subjekte an sich selbst haben, was diesem, so wie allen Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt“³¹⁸.

In Anknüpfung an diese Textstelle, in der Kant zweifellos auf ein der Vorstellung ‚Ich‘ zugrundeliegendes Substratum Bezug nimmt, hat Rolf-Peter Horstmann die These vertreten, dass Kant in der ersten Auflage nicht dagegen argumentiere, „dass die Ich-Vorstellung irgendetwas von der Art eines Objekts, eines Gegenstandes bezeichnet, ganz im Gegenteil: er insistiert darauf, dass diese Vorstellung auf irgendein ‚Substratum‘ bezogen werden muss. Wogegen er votiert, ist nur die Annahme der Erkennbarkeit dieses Substratums, die Annahme also, dass es irgendeine Möglichkeit gibt, von diesem Substratum irgendetwas mit Gründen auszusagen.“³¹⁹ Kant verwerfe also keineswegs die rationalpsychologische Annahme, „dass die Seele – verstanden als die Ich-Vorstellung – als denkende *Sache*, als *res cogitans* aufzufassen ist“, sondern nur die Annahme, dass von diesem denkenden Ding irgendwelche Erkenntnisse, die „Einsicht in dessen ‚Wesen‘“ gestatten, möglich sind.³²⁰ Das Problem der Seele bzw. des Ich wird vor dem Hintergrund der von Horstmann vertretenen Interpretation „zu einem Spezialfall des Ding an sich-Problems“³²¹.

Nun ist gewiss richtig, dass Kant von einem Substratum spricht, das der Ich-Vorstellung – wie übrigens allen anderen „Gedanken“ auch – zugrunde liegt.³²² Horstmann betont aber nicht nur, dass die Ich-Vorstellung auf ein solches Substratum bezogen werden müsse, sondern er unterstellt gleichzeitig, dass Kant das Ich bzw. die Seele mit diesem Substratum identifiziert habe, d.h. das Ich recht eigentlich in dieses unerkennbare Ding an sich gesetzt habe.³²³ Die Textstellen, die er als Belege für diese Identifikation heranzieht und die sich unter anderem gegen

Davon nicht betroffen ist selbstverständlich jene ebenfalls an „Beobachtungen“ orientierte Gestalt der Selbsterkenntnis, auf die die empirische Psychologie, „welche eine Art der Physiologie des inneren Sinnes“ ist, ausgeht (KrV B405/A347). Aber diese Beobachtungen „über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst“ können bestenfalls dazu dienen, die Erscheinungen des inneren Sinnes zu erklären, nie aber „von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodiktisch zu lehren“ (KrV B405 f./A347). Für die rationale Psychologie, um die es hier allein zu tun ist, bleiben sie mithin bedeutungslos (KrV B406/A347).

318 KrV A350.

319 Horstmann 1993: 418 f.

320 Horstmann 1993: 419.

321 Horstmann 1993: 420.

322 KrV A350.

323 Siehe Horstmann 1993: 419 f. Vgl. die ganz ähnlich lautende These von Choi, dass sich das „Ich denke“ an einigen Stellen „als das ‚Ich‘ an sich – das Ding an sich“ erweise und sich somit in der ersten Auflage des Paralogismuskapitels „ein rationalistischer Rest“ finde, „der bei Kant selbst unbewusst geblieben ist“ (Choi 1991: 86 u. 134).

den Dualismus im transzendentalen Verstande richten³²⁴, enthalten aber keinen direkten Anhaltspunkt dafür, dass Kant „das transzendente Objekt“, welches „der innern Anschauung zum Grunde liegt“, selbst als ‚Ich‘ oder Seele angesprochen hätte.³²⁵ Unmittelbar an die Erwägungen über das transzendente Objekt anschliessend mahnt Kant vielmehr, „unsere Fragen nicht weiter zu treiben, als nur so weit mögliche Erfahrung uns das Objekt derselben an die Hand geben kann: so werden wir es uns nicht einmal einfallen lassen, über die Gegenstände unserer Sinne nach demjenigen, was sie an sich selbst, d.i. ohne alle Beziehung auf die Sinne sein mögen, Erkundigung anzustellen“³²⁶.

Für Horstmanns Interpretationsansatz ist eine andere, von ihm selbst in diesem Zusammenhang nicht angezogene Textstelle äusserst aufschlussreich, die sich im Kontext des zweiten Paralogismus mit der Kritik eines Argumentes beschäftigt, wonach man von der einfachen Natur der Seele auf deren Immaterialität schliessen könne. Kant moniert, dass, selbst wenn man die einfache Natur der Seele berechtigterweise behaupten könnte, dies gleichwohl nicht ausreichend sein würde, damit man die Seele „von aller Materie unterscheiden und sie folglich von der Hinfälligkeit ausnehmen“ könnte.³²⁷ Ein gültiger Beweis für den Unterschied der Seele von aller Materie, mithin für deren Immaterialität, wäre also selbst unter der Voraussetzung, dass wir dem Satz: „alles, was denkt, ist einfache Substanz“ einmal versuchsweise „alle objektive Gültigkeit“ einräumen, nicht zu führen.³²⁸ Für die Begründung, warum dieser von der rationalen Psychologie verfochtene Schluss zum Scheitern verurteilt ist, greift Kant auf die Ergebnisse der transzendentalen Ästhetik zurück, wonach „Körper bloss Erscheinungen unseres äusseren Sinnes, und nicht Dinge an sich selbst sind“³²⁹. Weiter gilt dann auch: „so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt etc. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser, als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äussere Sinn dadurch affiziert wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen etc., sondern bloss vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen“³³⁰. Die Materie kann damit hinsichtlich des ihr zugrundeliegenden Noumenons bzw. transzendentalen Gegenstandes von der Seele gar nicht unterschieden werden: „Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) bloss als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden“³³¹. Was sich hier erst andeutet – nämlich, dass die Seele, indem sie mit dem *Substratum* der Materie (nicht mit dieser als Erscheinung)

324 Horstmann 1993: 418; vgl. KrV A379 f.

325 KrV A379 f.

326 KrV A380.

327 KrV A356.

328 KrV A357.

329 KrV A357.

330 KrV A358.

331 KrV A359.

unmittelbar verglichen wird, selbst ebenso als Ding an sich angesprochen werden muss –, sprechen die folgenden Absätze ganz offen aus.³³²

Vor allem an dieser Stelle, die Horstmanns Interpretationsansatz auf den ersten Blick zu bestätigen scheint, gilt es aber zu beachten, welcher Status Kants Ausführungen genau zuzuschreiben ist. Wie Kant zu verstehen gibt, bedient er sich in der Argumentation gegen den Beweis der Immaterialität der Seele spekulativer „Hypothesen“³³³. Besonders augenfällig ist dies dort, wo er nicht nur darauf verweist, dass sich das Substratum der Materie und die Seele nicht hinreichend voneinander unterscheiden lassen, sondern selbst dazu übergeht, Annahmen hinsichtlich der einfachen Natur des der Materie zugrundeliegenden ‚Etwas‘ zu treffen, wodurch die bisher bloss für möglich gehaltene Gleichheit des Substratums der Materie und der Seele nun – im Modus einer Hypothese – tatsächlich ‚gesetzt‘ wird.³³⁴ In dem Moment, in dem Kant die Annahme trifft, dass das Substratum der äusseren Erscheinung „an sich einfach sei“, obwohl es im äusseren Sinne als Ausgedehntes und mithin Zusammengesetztes erscheint, und „dass also der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen“, wechselt er bezeichnenderweise in den Irrealis.³³⁵ Der Übergang von der blossen Denkmöglichkeit („Allein die Prädikate des inneren Sinnes, Vorstellungen und Denken, widersprechen ihm [dem den äusseren Erscheinungen zugrundeliegenden ‚Etwas‘] nicht.“) zur tatsächlichen Annahme der einfachen und denkenden Natur dieses Substratums wird damit auch rein sprachlich durch Signale der Distanznahme markiert.³³⁶ Darin zeigt sich deutlich, dass sich die soeben skizzierte Argumentation nicht mehr bedingungslos mit Kants eigener Position deckt, sondern dass die rationale Psychologie hier vor dem Hintergrund ihrer eigenen Voraussetzungen destruiert werden soll. Aufgrund dieses Befundes dürfte also die den Interpretationsansatz von Horstmann leitende These, dass Kant in der ersten Auflage das Ich bzw. die Seele mit dem der Ich-Vorstellung zugrundeliegenden Substratum identifiziert habe, kaum aufrechtzuerhalten sein.³³⁷

Gleichwohl ist nicht von der Hand zu weisen, dass der Fehler der rationalen Psychologie wesentlich im Ding-an-sich-Problem gründet.³³⁸ Die rationale Psy-

332 Vgl. unter anderem: „wenn ich unter Seele ein denkend Wesen an sich selbst verstehe“ (KrV A360).

333 KrV A360. Vgl. Heimsoeth 1966: 114 f.

334 Vgl. KrV A359 f.

335 KrV A359 f.

336 KrV A359 f.

337 Die These, dass Kant in A mit der rationalistischen Metaphysik noch nicht ganz gebrochen habe (Choi 1991: 86 u. 134; Horstmann 1993: 425), ist daher weniger auf die um das Substratum der Ich-Vorstellung zentrierten Überlegungen zu beziehen als vielmehr darauf, dass Kant nach wie vor daran festhält, dass die ‚Ich‘-Wahrnehmung bei der Entscheidung der Fragen hinsichtlich der Seelennatur eine nicht unwesentliche Rolle zu spielen habe.

Vgl. zur Kritik an Horstmanns Deutung der A-Fassung des Paralogismus-Kapitels: Wolff 2006: 266 ff.; Emundts 2006: 308, Anm. 5.

338 Horstmann 1993: 420.

chologie als angebliche Vernunftwissenschaft von denkenden Wesen überhaupt richtet sich auf die Erkenntnis der Seele als eines Noumenons.³³⁹ Wenn es daher heisst, dass die ‚logische Bedeutung des Ich‘ keine Erkenntnis des ‚Subjektes an sich‘ eröffnet³⁴⁰, dann ist damit der Erkenntnisanspruch der rationalen Psychologie durchaus zutreffend umschrieben, ohne dass aber für Kant folgen würde, dass er selbst das ‚Ich‘ mit dem ‚Subjekt an sich‘ gleichgesetzt habe. Daher kann die Rede von einem ‚realen Subjekt der Inhärenz‘, das dem beständigen logischen Subjekt des Denkens in täuschender Weise untergeschoben wird, gänzlich zwanglos zur Rede vom ‚Subjekt an sich‘ übergehen, von dem wir „ausser dieser logischen Bedeutung des Ich“ keine Kenntnis haben³⁴¹, denn beide Wendungen zielen gleichermassen nur darauf ab, das *Subjekt des Denkens* von dem ganz anderen, dinglich-ontologischen Begriff eines *subiectums* abzuheben.

Der Satz über die Substantialität der Seele wird dadurch erschlichen, dass die ‚logische Bedeutung des Ich‘, d. h. ausformuliert: das ‚Ich‘ als die Vorstellung eines bloss *logischen* Subjektes, für ein *reales* Subjekt der Inhärenz, d. h. für ein substantial Seiendes, ausgegeben wird³⁴², und kann daher – als einer derartigen Täuschung entsprungen – keine tragfähige Grundlage abgeben für die üblichen „Folgerungen der vernünftelnenden Seelenlehre“, wie z. B. der immerwährenden Dauer der Seele „bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen“. ³⁴³ Den Satz: ‚die Seele ist Substanz‘ kann man aber „gar wohl“ weiterhin „gelten lassen“, wenn man sich nur „bescheidet“, dass er in theoretischer Hinsicht „nicht im mindesten weiter führe“ und uns keinerlei (vermeintlich theoretische) Einsicht in das Wesen und die ‚innere‘ Beschaffenheit der Seele eröffnet.³⁴⁴ In ihm ist also, genau genommen, nur von der „Substanz in der Idee“, nicht aber von der Substanz „in der Realität“ die Rede.³⁴⁵ Dass der Satz über die Substantialität der Seele in diesem eingeschränkten Sinne in Geltung bleibt, stellt sicher, dass die Tür für eine auf die reine *praktische* Vernunft abgestützte Unsterblichkeitslehre nach wie vor offensteht.³⁴⁶

339 Vgl. KrV B409 f.

340 KrV A350.

341 KrV A350.

342 KrV A350.

343 KrV A350 f.

344 KrV A350.

345 KrV A351.

346 Vgl. KpV, AA 5, 122: „Die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“.

2.2.2 Das ‚Ich‘ in der Zeit und die Zeit im ‚Ich‘ – Identität und Person

Im dritten Paralogismus wird der Schluss der rationalen Psychologie auf die Personalität der Seele einer kritischen Prüfung unterzogen. Wie der Obersatz definiert, ist eine Person das, „was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewusst ist“³⁴⁷. Die Kritik setzt bei der genauen Untersuchung des Sinnes von Identität an, wie er im Obersatz und im Untersatz vorausgesetzt wird, und insbesondere natürlich bei der Frage, ob in beiden Prämissen in demselben Sinne von Identität die Rede ist.

Die numerische Identität eines äusseren Gegenstandes erkenne ich daran, dass „ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subjekt, sich alles Übrige als Bestimmung bezieht“, achte und „die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt“, bemerke.³⁴⁸ Die numerische Identität eines äusseren Erfahrungsgegenstandes meint also das *Beharren der Substanz in der Erscheinung*, von dem insbesondere der ‚Grundsatz der Beharrlichkeit‘ handelt.³⁴⁹

Ganz anders geartet ist demgegenüber die Identität meiner selbst als „Gegenstand des innern Sinnes“, indem „ich alle und jede meiner sukzessiven Bestimmungen auf das numerisch-identische Selbst, in aller Zeit, d.i. in der Form der inneren Anschauung meiner selbst“ beziehe.³⁵⁰ Warum indessen dieses ‚numerisch-identische Selbst in aller Zeit‘ nicht als ein tatsächlich ‚in‘ der Zeit Beharrendes angesprochen werden kann, erklärt der folgende, für den Argumentationsgang entscheidende Satz:

Denn er [d.h. der Satz über die Persönlichkeit der Seele] sagt wirklich nichts mehr, als in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewusst, und es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich.³⁵¹

Ich bin mir also nicht allein *meiner selbst* als numerisch identisch ‚in‘ *dieser ganzen Zeit* bewusst, sondern – umgekehrt – bin ich mir auch *dieser Zeit*, „als zur Einheit meines Selbst gehörig“ bewusst. Das Nebeneinander der beiden hier noch gleichwertig erscheinenden Alternativen, dass diese ganze Zeit

347 KrV A361.

348 KrV A361 f.

349 Der Grundsatz der Beharrlichkeit lautet in A: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen blosser Bestimmung, d.i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.“ (KrV A182). Vgl. Heimsoeth 1966: 122.

350 KrV A362.

351 KrV A362.

,in‘ mir ist bzw. dass ich ,in‘ aller dieser Zeit befindlich bin, wird im nächstfolgenden Absatz eindeutig zugunsten der zweiten Möglichkeit entschieden, „denn in der Apperzeption ist die Zeit eigentlich nur *in mir* vorgestellt“³⁵². Wird also die Identität in Bezug auf mich selbst erwogen, so handelt es sich genau genommen nicht darum, dass ich mir ,in‘ der Zeit als ein und derselbe bewusst bin – es geht gar nicht um ein echtes ,In‘-der-Zeit-Sein wie etwa bei einem ,äusseren‘ Objekt, das über einen gewissen Zeitraum beharrt und das – gerade *indem* es beharrt – seine Identität ,in‘ der Zeit behält und so stets als ein und dasselbe wiedererkannt wird.

In Bezug auf diejenige Identität, die „in meinem eigenen Bewusstsein unausbleiblich anzutreffen“ ist³⁵³, weicht Kant im obigen Zitat bezeichnenderweise auf den Begriff der ,Einheit‘ aus („Einheit meines Selbst“, „als individueller Einheit“), da ihm dieser Begriff den spezifischen Sinn von Identität, der mit dem Erkenntnissubjekt verbunden ist, präziser zu treffen scheint, zumal dieses nicht ,in‘ der Zeit, sondern die Zeit – als Form – vielmehr ,in‘ ihm ist und damit der ,Identität‘ des Erkenntnissubjektes keine eigentlich zeitliche Bedeutung zukommen kann.³⁵⁴

Zur näheren Erläuterung dieses subtilen und für den Argumentationsgang entscheidenden Unterschiedes dient die Fiktion eines ,äusseren‘ Beobachters: „Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunkte eines andern

352 KrV A362 (Hervorhebung von Kant).

353 KrV A362.

354 Die Identität der ursprünglichen Apperzeption ist nämlich – wie wir aus der transzendentalen Deduktion wissen – im grundlegenden Begriff einer (synthetischen) Einheit fundiert, „als worin die Apperzeption allein ihre durchgängige und notwendige Identität a priori beweisen kann“ (KrV A112). Dieser Zusammenhang gilt nicht erst seit der zweiten Auflage, nach der „die analytische Einheit der Apperzeption“, nämlich „dass ich mir die Identität des Bewusstseins“ in allen Vorstellungen selbst vorstelle, „*nur unter der Voraussetzung* irgend einer synthetischen möglich“ ist (KrV B133; Hervorhebung vom Verfasser). (Vgl. KrV B134: „Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht.“; siehe dazu: Düsing 2002b: 153 f.; vgl. Bondeli 2003: 540 f.) Auch in der A-Deduktion lässt Kant die Tatsache, dass wir uns „a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntnis jemals gehören können, bewusst“ sind, in einer vorgängigen synthetischen Einheit gründen (KrV A116 ff. u. A108). Mit der ,Identität‘ der transzendentalen Apperzeption ist aber keinesfalls „ein zeitlicher Sinn von ,Zustandssequenzen“ verbunden, wie sie denn überhaupt keine Identität in Bezug auf eine *zeitliche* Mannigfaltigkeit darstellt (gegen Mohr 1991: 148, v.a. 141 ff., 144 ff., 148 ff.; vgl. zur Kritik an Mohr: Höffe 2004: 143).

(als Gegenstand seiner äusseren Anschauung) betrachte, so erwägt dieser äussere Beobachter mich allererst *in der Zeit*³⁵⁵.

Er [d.h. der Beobachter] wird also aus dem Ich, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in *meinem* Bewusstsein, und zwar mit völliger Identität, begleitet, ob er es gleich einräumt, doch noch nicht auf die objektive Beharrlichkeit meiner selbst schliessen. Denn da alsdenn die Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, nicht diejenige ist, die in meiner eigenen, sondern die in seiner Sinnlichkeit angetroffen wird, so ist die Identität, die mit meinem Bewusstsein notwendig verbunden ist, nicht darum mit dem seinigen, d.i. mit der äusseren Anschauung meines Subjekts verbunden.³⁵⁶

Der äussere Beobachter versucht, auf die ‚objektive‘ Beharrlichkeit zu schliessen, und verwendet damit einen Zeitbegriff, der die Analogien der Erfahrung als „Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung“³⁵⁷ und insbesondere den „Grundsatz der Beharrlichkeit“³⁵⁸ voraussetzt, denn „nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich [...], d.i. das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist“³⁵⁹. Allein dem äusseren Beobachter gesteht Kant daher folgerichtig zu, dass er mich „allererst *in der Zeit*“³⁶⁰ erwägt (nämlich als Mensch, dessen Leib ‚äusserlich‘ angeschaut werden kann), während ich selbst nur auf das „Ich, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in *meinem* Bewusstsein, und zwar mit völliger Identität, begleitet“, verweisen kann, was aber mangels ‚äusserer‘ Anschauung keinen Schluss auf dessen Beharrlichkeit in der einen objektiven Zeit³⁶¹ verstattet. Die objektive Zeit, in die mich der Beobachter setzt, wird nicht „in meiner eigenen“, sondern allein „in seiner Sinnlichkeit angetroffen“, während umgekehrt die Identität meiner selbst zwar „mit *meinem* Bewusstsein notwendig“ verbunden ist, aber eben darum dem Beobachter in „der äusseren Anschauung meines Subjektes“ nie gegeben werden, mithin nie zugänglich sein kann.

Für diese Passage ist sehr bezeichnend, dass der Schluss auf die ‚objektive‘ Beharrlichkeit des ‚Ich‘ nicht einfach mit dem Argument zurück-

355 KrV A362 (Hervorhebung von Kant).

356 KrV A362 f. (Hervorhebung von Kant).

357 KrV B220/A177 f. Die drei Analogien sind „drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann“ (KrV B219/A177).

358 KrV B224/A182.

359 KrV B226/A182 f.

360 KrV A362 (Hervorhebung von Kant).

361 Heimsoeth 1966: 123.

gewiesen wird, dass eine objektive Zeitbestimmung immer äussere Anschauung voraussetzt, welcher Gedanke doch anfänglich für die Einführung eines fiktiven äusseren Beobachters ausschlaggebend gewesen sein dürfte. Kant bemüht sich vielmehr, dem ganz anderen, mit der Perspektive des äusseren Beobachters kontrastierenden Gesichtspunkt, nämlich demjenigen des ‚Ich‘, des Selbstbewusstseins („Apperzeption“) ebenfalls Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Von besonderer Schwierigkeit ist dabei die bereits oben zuweilen anklingende Ansicht, dass das ‚Ich‘, welches unzweideutig als transzendente Apperzeption³⁶², als erkenntnistheoretisches Subjekt angesprochen scheint, „alle Vorstellungen *zu aller Zeit* in meinem Bewusstsein, und zwar mit völliger Identität, begleitet“³⁶³. Vom ‚Ich‘, welches doch eigentlich in der Bedeutung einer „formale[n] Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges“³⁶⁴ auftritt, sind damit nicht schlechthin alle zeitlichen Konnotationen abgewehrt. An einer bestimmten Gestalt der Zeitlichkeit, wenn diese auch sofort dahin gehend zurückgenommen wird, dass sie vor allem Allzeitlichkeit („zu aller Zeit“) oder gewissermassen nur die Allgegenwart des ‚Ich‘ im Selbstbewusstsein meint, scheint Kant nach wie vor festzuhalten.³⁶⁵ Wir erinnern uns hier erneut daran, dass die eingangs aufgeworfene Alternative, dass „diese ganze Zeit [...] in mir“ ist oder dass ich vielmehr „in aller dieser Zeit befindlich“ bin³⁶⁶, zunächst unentschieden blieb und damit der Ansicht, dass das ‚Ich‘ „in aller dieser Zeit“ ist, auch ein

362 „Es ist also die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges“ (KrV A363).

363 KrV A362 f. (Hervorhebung vom Verfasser). Zunächst scheint es naheliegend, die Wendung „zu aller Zeit“ ganz im Lichte des §16 der B-Deduktion („Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*“ (KrV B131)) zu lesen, so dass die Stelle also ohne besonderen zeitlichen Sinn vor allem auf die *unbegrenzte Reichweite* des ‚Ich denke‘ abheben würde. (In der A-Deduktion ist in ähnlicher Weise vom ‚allbefassenden‘ Charakter der reinen Apperzeption die Rede (KrV A123; vgl. Carl 1992: 68).) Allerdings vermag diese Lesart angesichts der ebenso häufigen wie auffälligen Zeit-Bezüge im gesamten dritten Paralogismus nur begrenzt zu überzeugen. Vielmehr zeigt sich hier eine *Differenz zum erkenntnistheoretischen Subjekt* in seiner bestimmten, d. h. jeder Zeitlichkeit überhobenen Bedeutung, in welcher es insbesondere der Deduktion zugrunde liegt (siehe dazu unten).

364 KrV A363.

365 Vgl. KrV A365: „Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ich, *in dem Bewusstsein aller Zeit*, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt [...]“ (Hervorhebung vom Verfasser).

366 KrV A362: „es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich.“

gewisses Recht zugestanden wurde. (Erst die Gegenüberstellung zum Standpunkt des äusseren Beobachters im nächstfolgenden Absatz führte zu der eindeutigen Aussage, dass „in der Apperzeption [...] die Zeit eigentlich nur *in mir* vorgestellt“³⁶⁷ wird.)

Damit ist die Frage, in welchem Sinne Kant im dritten Paralogismus überhaupt vom ‚Ich‘ bzw. vom Selbstbewusstsein spricht, nicht mehr von der Hand zu weisen. In der Auseinandersetzung mit dem „Satz einiger alten Schulen: dass alles fliessend und nichts in der Welt beharrlich und bleibend sei“³⁶⁸, finden wir eine diese Problematik noch verschärfende Überlegung.

Der Satz, dass alles fliesse und in der Welt nichts Beharrliches zu finden sei, kann nämlich durch die „Einheit des Selbstbewusstseins“ nicht widerlegt werden.³⁶⁹ Wir rechnen „zu unserem identischen Selbst nur dasjenige“, „dessen wir uns bewusst“ sind, was uns folgerichtig zu dem Urteil führt, „dass wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewusst sind, eben dieselben sind“³⁷⁰. Mit diesem Schluss „aus unserem Bewusstsein“ ist aber über die tatsächliche (ontische) Beharrlichkeit der Seele als eines bleibenden *subiectums* gerade nichts ausgemacht.³⁷¹ Einen derartigen Schluss könnten wir nur dann berechtigterweise ins Auge fassen, wenn uns an der Seele eine beharrliche Erscheinung gegeben wäre:

In dem Standpunkte eines Fremden aber können wir dieses [nämlich dass wir in der ganzen Zeit eben dieselben sind] darum noch nicht vor gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung Ich, welche sie alle begleitet und verknüpft, so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein blosser Gedanke) nicht eben sowohl fliesse, als die übrige Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden.³⁷²

Das Eigentümliche des zitierten Satzes besteht darin, dass das ‚Ich‘ *zum einen* als die die übrigen Gedanken *aktiv* verknüpfende und verkettende transzendente Apperzeption auftritt, die als das „Vehikel aller Begriffe überhaupt“³⁷³ „sogar alle transzendente Begriffe möglich macht“³⁷⁴. *Zum andern* droht das ‚Ich‘ – nunmehr ein blosser Gedanke – gewissermassen selbst in den Fluss der ‚inneren‘ Erfahrung hineingezogen zu werden, wie

367 KrV A362 (Hervorhebung von Kant).

368 KrV A364.

369 KrV A364.

370 KrV A364.

371 KrV A364; vgl. KrV A363 ff. Siehe: Heimsoeth 1966: 122 ff.

372 KrV A364.

373 KrV B399/A341.

374 KrV B401/A343. Vgl. auch die diesbezüglichen Ausführungen in der A-Deduktion, insbesondere: KrV A103 ff., A106 ff. u. A116 ff.

dies gerade für den inneren Sinn oder – gleichbedeutend – die empirische Apperzeption bezeichnend ist, denn: „das Bewusstsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung ist bloss empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben“³⁷⁵.

Die Besonderheit der Textstelle, nämlich dass Kant das ‚Ich‘ in die Nähe des Flusses der inneren Erscheinungen rückt (ohne es aber selbst explizit diesem Fliessen zuzurechnen), müssen wir aus dem Zusammenhang des Beweiszieles heraus verstehen. Dem Schluss, dass die Seele als *ein Seiendes* beharrt, wodurch zwar „noch nicht die Fortdauer des Bewusstseins, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseins in einem *bleibenden Subjekt*“³⁷⁶ erwiesen wäre, tritt Kant mit der Feststellung entgegen, dass wir am ‚Ich‘ überhaupt nichts Beharrliches auszumachen imstande sind, dass wir mithin nicht einmal sicher sein können, ob es selbst nicht auch fliesse. Unter Berücksichtigung des besonderen Kontextes der Passage, nämlich der durchgreifenden Abwehr des Charakters der Beharrlichkeit von der Vorstellung ‚Ich‘, können wir ihr im Hinblick auf die oben aufgeworfene Frage nach der Bedeutung des ‚Ich‘ bzw. des Selbstbewusstseins aber zumindest so viel entnehmen:

Der Text des dritten Paralogismus ist geprägt durch ein eigentümliches Schwanken zwischen dem ‚Ich‘ der transzendentalen Apperzeption, d. h. dem erkenntnistheoretischen Subjekt, einerseits und dem ‚Ich‘ in Bezug auf die ‚innere‘ Erfahrung und deren Zeit andererseits, ja man könnte von einem ständigen Umschlagen des einen in das andere sprechen. Die besondere Perspektive ist durch den Blick auf das *Problem der Person* bestimmt, das innerhalb von Kants theoretischer Philosophie gewissermassen ohne genauen systematischen Ort zwischen der transzendentalen Apperzeption einerseits und dem inneren Sinn (der empirischen Apperzeption) andererseits ist.³⁷⁷

375 KrV A107.

376 KrV A365.

377 Es ist ausgesprochen auffällig, dass Kant in den ersten Absätzen, in denen er sich hinsichtlich der Rolle der Zeit und der Apperzeption in hohem Masse auf die in der Analytik getroffenen Unterscheidungen zurückbezieht, kaum mit dem Begriff der Person operiert, obwohl dieser doch das eigentliche Thema des dritten Paralogismus bildet. Kant vermeidet es, die Person als ein gewissermassen unabhängiges Drittes neben der transzendentalen Apperzeption und dem inneren Sinn einzuführen bzw. erscheinen zu lassen (und in der Tat ist der Begriff der Person unter erkenntniskritischen Voraussetzungen ja auch kein Gegenstand der *theoretischen* Philosophie (vgl. hierzu die u. a. an Locke orientierten Ausführungen von Reinhard

Der in der Einheit der transzendentalen Apperzeption gründende (unzeitliche) Identitätssinn wird nicht rein für sich als eine erfahrungsermöglichende, d.h. *transzendente Voraussetzung* erwogen (wie in der Deduktion³⁷⁸), sondern – gleichsam unter veränderten Vorzeichen – in seiner Beziehung auf die Zeit der ‚inneren‘ Erfahrung betrachtet, mit dem Ziel, einsichtig zu machen, wie „alle und jede meiner sukzessiven Bestimmungen“³⁷⁹ in dem blossen Flusse der inneren Erscheinungen, worin „kein stehendes oder bleibendes Selbst“³⁸⁰ anzutreffen ist, auf ein „*numerisch-identische[s] Selbst, in aller Zeit*, d.i. in der Form der inneren Anschauung meiner selbst“³⁸¹, bezogen werden können. Wie wir daraus ersehen können, geht die Frage also eigentlich darauf aus, wie ich mir im *empirischen Selbstbewusstsein* meiner durchgängigen Identität bewusst werden kann³⁸², und allein im Dienste der Beantwortung dieser Frage steht auch der Gedanke, dass „die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine *formale Bedingung* meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges“ ist.³⁸³ Die Identität im empirischen Selbstbewusstsein, so müssen wir nun interpretieren, leitet sich damit von der Identität der transzendentalen Apperzeption her, ja erweist sich gleichsam

Brandt: Brandt 2002: bes. 54; vgl. für die Kritik an Locke aus der Perspektive von Leibniz: Tuschling 2002: 62 ff., 65 ff., 71 ff., 76)). Dort, wo der Begriff der Person dennoch in Erscheinung tritt, wird er umgehend an das (*Selbst-)*Bewusstsein der Identität in der Zeit geknüpft, dessen höchst problematischer Status im Spannungsfeld von transzendentaler und empirischer Apperzeption für das eigentümliche Schwanken in den Ausführungen zum ‚Ich‘ verantwortlich zeichnet (vgl. KrV A362: „Auf diesen Fuss müsste die Persönlichkeit der Seele nicht einmal als geschlossen, sondern als ein völlig identischer Satz des Selbstbewusstseins in der Zeit angesehen werden“; KrV A362: „Die Identität der Person ist also in meinem eigenen Bewusstsein unausbleiblich anzutreffen.“).

378 Die A-Deduktion kennzeichnet die transzendente Apperzeption unter anderem folgendermassen: „Das, was notwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muss eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht, und diese selbst möglich macht, welche eine solche transzendente Voraussetzung geltend machen soll.“ (KrV A107).

379 KrV A362.

380 KrV A107.

381 KrV A362 (Hervorhebung vom Verfasser).

382 Vgl. Baum 2004: 87.

383 KrV A363 (Hervorhebung vom Verfasser).

als von dieser erborgt oder besser: *abkünftig*.³⁸⁴ Die eigentümliche Spannung dieser von den Überlegungen der Deduktion so verschiedenen Konzeption wirkt sich bis in die Einzelheiten bestimmter Wendungen aus. So wird der Satz über dieses unausbleiblich anzutreffende Identitätsbewusstsein als „ein völlig identischer Satz des Selbstbewusstseins“ bezeichnet, der mithin „a priori gilt“. ³⁸⁵ Der Satz handelt aber, was man beinahe übersehen könnte, vom „Selbstbewusstsein[s] *in der Zeit*“³⁸⁶, mithin von einem zu wesentlichen Stücken empirischen Selbstbewusstsein, selbst wenn dieses seinen Identitätssinn näherhin vom reinen Selbstbewusstsein herleitet bzw. entlehnt.

Die Verschränkung von Aspekten des transzendentalen und des empirischen Selbstbewusstseins ergibt sich aus der besonderen Rolle, welche die Zeit der ‚inneren‘ Erfahrung im Rahmen dieser Überlegungen spielt. Es gilt, wie Kant eingangs festhält: „alle Zeit ist bloss die Form des innern Sinnes“³⁸⁷. Alle Vorstellungen als solche sind ‚in‘ der Zeit als der Form des inneren Sinnes und damit letztlich ‚im‘ erkenntnistheoretischen Subjekt, da dieses in seiner transzendentalen Grundlegungsfunktion³⁸⁸ alle Formen ‚in‘ sich fasst. Dass hinsichtlich der Präsenz des ‚Ich‘ ‚in‘ der Zeit auffällig oft von dieser in ihrer *Ganzheit* bzw. *Allheit*³⁸⁹ die Rede ist, beruht darauf,

384 Vgl. KrV A365: „Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Identität unserer selbst, die wir aus der identischen Apperzeption folgen, durch nichts gegeben“.

385 KrV A362.

386 KrV A362 (Hervorhebung vom Verfasser).

387 KrV A362.

388 Siehe: Bauch 1923/24: 34 f., 42 ff., 46 ff.; Rickert 1928: 45 ff.; Windelband 1919: 79 ff. Vgl. auch: Thyssen 1958/59: 19 f., 23 ff.; Oberer 1969: 579 f., 583 f., 594 ff.; Heintel 1965: 77 f., 102; Jansohn 1969: 114 ff., 119 ff., 126 ff., 165 f.

389 „Nun aber bin ich ein Gegenstand des innern Sinnes und *alle Zeit* ist bloss die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner sukzessiven Bestimmungen auf das numerisch-identische Selbst, in *aller Zeit*, d.i. in der Form der inneren Anschauung meiner selbst.“ (KrV A362); „Denn er [d.h. der identische Satz des Selbstbewusstseins in der Zeit] sagt wirklich nichts mehr, als in der *ganzen Zeit*, darin ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewusst, und es ist einerlei, ob ich sage: diese *ganze Zeit* ist in mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in *aller dieser Zeit* befindlich.“ (KrV A362); „Er [d.h. der äussere Beobachter] wird also aus dem Ich, welches alle Vorstellungen zu *aller Zeit* in meinem Bewusstsein, und zwar mit völliger Identität, begleitet, ob er es gleich einräumt, doch noch nicht auf die objektive Beharrlichkeit meiner selbst schliessen.“ (KrV A362 f.); Wir müssen „so allerdings notwendig urteilen“, „dass wir in der *ganzen Zeit*, deren wir uns bewusst

dass eben die Zeit *als Form* – und mit dieser alles, was ‚in‘ ihr ist – vollständig ‚im‘ Erkenntnissubjekt beschlossen liegt. Daraus scheint nämlich zu folgen, dass das ‚Ich‘, das als erkenntnistheoretisches Subjekt die Zeitform ganz umgreift und ganz ‚in‘ sich fasst, sich seiner Identität gerade deshalb zu *aller* Zeit bewusst ist. Der umfassende Sinn des Fundierungsverhältnisses im Erkenntnissubjekt schlägt gleichsam um in den umfassenden Sinn der allzeitlichen Präsenz bzw. der ‚Allgegenwart‘ des ‚Ich‘ und seiner Identität im (Selbst-)Bewusstsein. Allein deshalb kann es heissen: „*es ist einerlei*, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich“³⁹⁰.

Ganz ähnlich führt in der *A-Deduktion* die Aussage, dass „das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption)“ „das Correlatum aller unserer Vorstellungen“ ausmacht³⁹¹, zu charakteristischen Schwierigkeiten. Den zeitlichen Anklängen des Stehens und Bleibens versucht etwa Friedrich Delekat dadurch Rechnung zu tragen, dass er in ihnen „den Begriff des ‚stehenden Jetzt‘, von dem aus die mittelalterliche Theologie das Verhältnis Gottes zur Zeit zu verstehen versuchte“, realisiert sieht.³⁹² Der Einführung eines am ‚nunc stans‘ orientierten „transzendentallogischen“ Zeitbegriffes³⁹³ liegt die Absicht zugrunde, das „Ich der transzendentalen Apperzeption als das transzendentallogische Analogon zum schöpferischen Ich Gottes“ zu deuten, „das zwischen diesem und dem empirischen Ich des Menschen eine ähnlich vermittelnde Zwischenstellung einnimmt wie der *νοῦς* bei Plotin“.³⁹⁴ Dass das transzendente Subjekt in solche metaphysischen Zusammenhänge gerückt, ja gleichsam darin eingeordnet wird, ruft aber mit Sicherheit problematische, die Transzendentalität des Erkenntnissubjektes verfehlende Assoziationen hervor. Der überindividuelle Charakter des erkenntnistheoretischen Subjektes, auf den Delekat anspielt, wenn er etwa darauf hinweist, dass die transzendente Apperzeption oft mit dem „Ich der Wissenschaft“ gleichgesetzt worden ist und daher vielmehr als „Wir“ statt als „Ich“ anzusprechen ist³⁹⁵, dürfte durch den Vergleich mit dem schöpferischen Ich Gottes oder dem *νοῦς* Plotins tatsächlich mehr verhüllt als aufgeklärt werden, indem das transzendente Selbstbewusstsein denn vor allem eine überindividuelle *Funktion*, ein auf überindividuelle *Geltung* abzielender unpersönlicher Subjekt-Faktor, d. h. im akzen-

sind, eben dieselbe sind.“ (KrV A364); „Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ich, in dem Bewusstsein *aller Zeit*, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt: so hat auch oben die Substanzialität der Seele darauf nicht gegründet werden können.“ (KrV A365). (Alle Hervorhebungen vom Verfasser).

390 KrV A362 (Hervorhebung vom Verfasser).

391 KrV A123.

392 Delekat 1966: 66.

393 Delekat 1966: 66 f.

394 Delekat 1966: 103.

395 Delekat 1966: 103.

tuierten Sinne des Wortes: ein *erkenntnistheoretisches* Subjekt ist, das die *Prolegomena* zutreffend mit dem Begriff „Bewusstsein überhaupt“ umschreiben.³⁹⁶

Die Interpretationsgeschichte der kantischen transzendentalen Apperzeption kennt indes verschiedene weitere Versuche, das „Ich denke“ in einen inneren Zusammenhang mit der Zeit zu stellen und dieses damit selbst als ein in bestimmter Weise *zeitliches* zu deuten.³⁹⁷ Weitaus am bekanntesten ist wohl Martin Heideggers daseinsanalytisch fundierter Gedanke, dass „die Zeit als reine Selbstaffektion die Wesensstruktur der Subjektivität“ bildet.³⁹⁸ „Die Zeit und das ‚ich denke‘ stehen sich nicht mehr unvereinbar und ungleichartig gegenüber, sie sind dasselbe“³⁹⁹. Das „Ich denke“ wird freilich auch hier nicht zu einem zeitlichen im Sinne von: innerzeitlichen, gerade weil es „in seinem innersten Wesen ursprünglich die Zeit selbst“ ist.⁴⁰⁰

Als Anknüpfungspunkt für Interpretationen, die mit dem „Ich denke“ einen zeitlichen Sinn verbinden wollen, eignet sich freilich auch die auffällige Stelle KrV A123 nicht, denn zeitliche Konnotationen sind zwar allein durch die Formulierung „das stehende und bleibende Ich“ nicht ausgeschlossen, aber mit dem näheren und weiteren Kontext der Wendung gänzlich unvereinbar. Der in Klammern beigegefügte Zusatz: „der reinen Apperzeption“ erfüllt denn auch primär die Funktion, gegenüber allfälligen Missverständnissen klar festzuhalten, dass es sich um das ‚Ich‘ der reinen Apperzeption handelt, also um das die transzendente Apperzeption recht eigentlich *ausmachende* ‚Ich (denke)‘, das somit auch in keiner Weise ‚in‘ der Zeit stehen kann. Liest man den ganzen Satz, in dem diese – zeitliche Deutungen des „Ich denke“ stets inspirierende – Wendung enthalten ist, fällt sofort ins Auge, dass die eine „allbefassende[n] reine[n] Apperzeption“, zu der alles Bewusstsein gehört, der „reinen innern Anschauung, nämlich der Zeit“, zu der alle sinnliche Anschauung als Vorstellung gehört, gegenübergestellt und damit von ihr *abgehoben* wird.⁴⁰¹ Vor allem aber grenzt das ‚Stehen und Bleiben‘ das ‚Ich‘ der transzendentalen Apperzeption von demjenigen wahrhaft *zeitlichen* „Bewusstsein seiner selbst“ ab, das gewöhnlich der innere Sinn oder die empirische Apperzeption genannt wird und „bloss empirisch, jederzeit wandelbar“ ist, so dass in diesem „Flusse innerer Erscheinungen“ tatsächlich „kein stehendes oder bleibendes Selbst“ angetroffen werden kann.⁴⁰² Was also die Deduktion anbelangt, müssen wir daher betonen, dass die ursprüngliche Apperzeption eine jeder Zeitlichkeit überhobene „transzendente Voraussetzung“ ist⁴⁰³, ganz genauso, wie es in der Deduktion

396 ProL. §20 = AA 4, 300 u. ProL. §22 = AA 4, 304; Windelband 1919: 79–83, 113; Rickert 1928: 45–60, 91 ff., 106; Thyssen 1958/59: 19 ff., 23 ff.; Heimsoeth 1956b: 235 ff.; Heimsoeth 1956a: 208. Vgl. Vaihinger 1892: 12, 49 u. 410; Jansohn 1969: 165 f.

397 Rohs 1977: 191 ff., 200 ff.; vgl. auch: Rohs 1973: bes. 115 ff., 118 ff.

398 Heidegger 1929: 181.

399 Heidegger 1929: 183.

400 Heidegger 1929: 187. Siehe dazu: Düsing 1980: 30 ff.; Düsing 1992: 105 ff.; Düsing 2002a: 134 ff.

401 KrV A123 f.

402 KrV A107 (Hervorhebung vom Verfasser).

403 KrV A107. Vgl. Jansohn 1969: 118 f.

überhaupt nicht um den Begriff der Person als eines Individuums, das sich seiner Identität „in verschiedenen Zeiten“⁴⁰⁴ bewusst ist, geht.

Was hingegen den dritten Paralogismus betrifft, ist eine solche Abgrenzung weit weniger eindeutig vorzunehmen. Zum einen stützt sich der Schluss auf die Personalität der Seele natürlich auf ein ganz anders geartetes Selbstbewusstsein, nämlich das Bewusstsein seiner *individuellen* Identität *in der Zeit*, soll sich das ‚Ich‘ doch seiner Identität im Leben und darüber hinaus als Individuum, eben als Person bewusst werden können. Zum anderen aber wird für die Kritik des Paralogismus wesentlich das argumentative Potential der Überlegungen der Deduktion zum transzendentalen Selbstbewusstsein, insbesondere zur Einheit der Apperzeption, ausgeschöpft. Aus dieser besonderen Konstellation resultiert jene komplexe, im Einzelnen schwer zu durchschauende Verbindung von Aspekten transzendentaler und empirischer Subjektivität, auf die wir oben unser Augenmerk gerichtet haben.

Diese Überlegungen zur Identität des Selbstbewusstseins *in der Zeit*, wie sie den dritten Paralogismus in A charakterisieren, sind später von Kant selbst für nicht unproblematisch befunden worden.⁴⁰⁵ Sie bilden aber insgesamt keine tragenden Säulen der Argumentation gegen die rationale Psychologie. Der Hauptpunkt der Argumentation, der hier nochmals hervorgehoben werden soll, besteht vielmehr in Folgendem: Von der Zeit, wie sie in Bezug auf mich und die in meinem Bewusstsein unausbleiblich anzutreffende Identität erwogen wird, lässt sich nicht auf das ‚objektive‘ Beharren der Seele in der objektiven Zeit schliessen.⁴⁰⁶ Der jeweils unterschiedliche Sinn von Identität, der massgeblich an der diesem Paralogismus zugrundeliegenden Illusion beteiligt ist, geht also mit unterschiedlichen Zeitbegriffen einher bzw. wird recht eigentlich auf diese zurückgeführt. Die ‚subjektive‘ Zeit, wie sie „in der Apperzeption“⁴⁰⁷ mit dem Bewusstsein meiner numerischen Identität unzertrennlich verbunden scheint, ist etwas ganz anderes als diejenige Zeitbestimmung, die sich auf die Analogien,

404 KrV A361.

405 Im Paralogismus-Kapitel der zweiten Auflage ist die Distanz zu der hier skizzierten Konzeption insofern deutlich spürbar, als Kant dort entschieden darauf verweist, dass das ‚Ich‘, das ‚in‘ der Zeit ist, von demjenigen, das die Zeit fundiert, grundsätzlich verschieden ist: „Das Subjekt, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat“, kann „sein eigen Dasein in der Zeit dadurch nicht bestimmen“ (KrV B422).

406 Kant vermeidet, wie Heimsoeth zutreffend bemerkt, die Rede von einer *objektiven* Zeit (Heimsoeth 1966: 123) und bezieht das Prädikat ‚objektiv‘ stattdessen auf die Beharrlichkeit (KrV A363). Dieser Sprachgebrauch entspringt wohl dem Bemühen, jener auch in der transzendentalen Ästhetik abgewehrten Missdeutung vorzugreifen, wonach Raum und Zeit „an sich selbst objektiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst“ sind (KrV B64/A46; vgl. Heimsoeth 1966: 123).

407 KrV A362.

insbesondere den Grundsatz der Beharrlichkeit, gründet und ohne ‚äussere‘ Anschauung nicht stattfinden kann.

Die rationale Psychologie geht darauf aus, die Personalität der Seele zu beweisen, d. h. genauer: dass diese sich in verschiedenen Zeiten und insbesondere über den Tod hinaus ihrer numerischen Identität bewusst ist.⁴⁰⁸ Dabei steht dem rationalen Psychologen aber nicht (nur) die in meinem Bewusstsein unausbleiblich anzutreffende Identität des ‚Ich‘ vor Augen, sondern er zweckt auf die Identität der Seele als eines ‚bleibenden *subiectums*‘⁴⁰⁹ ab, es geht mithin ganz wesentlich um die Identität des dinglichen Substratums, ohne dass aber diese beiden Gesichtspunkte tatsächlich voneinander geschieden würden.⁴¹⁰ Der dritte Paralogismus führt ja vom Obersatz, der die Definition der Person allein auf das *Identitätsbewusstsein* abstützt, zum Schlusssatz, dass die Seele eine Person ist, womit längst nicht mehr nur ausgesagt ist, dass die Seele sich stets ihrer Identität bewusst ist, sondern dass sie selbst *als ein Seiendes, als subiectum* beharrt, d. h. identisch bleibt.⁴¹¹

Gegen dieses stillschweigend mit dem Begriff der Person verbundene ontologische Moment wendet sich nun Kants Kritik, wenn er festhält, dass in meinem ‚Subjekt‘, „ohneachtet der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten; obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzuteilen, welches in jedem andern Zustande, selbst der Umwandlung des Subjekts, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjektes aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte.“⁴¹² Was näher unter dem hier angesprochenen Wechsel des ‚Subjektes‘ zu verstehen ist, erläutert er in Analogie zur Impulsübertragung einer elastischen Kugel, die auf eine andere in gerader Richtung stösst und dieser so „ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand (wenn man bloss auf die Stellen im

408 KrV A361.

409 KrV A365.

410 Vgl. Christian Wolff: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Deutsche Metaphysik), §924: „Da man nun eine Person nennet ein Ding, das sich bewusst ist, es sey eben dasjenige, was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen [...]“; §926: „Da nun die Seele des Menschen erkennt, sie sey eben diejenige, die vorher in diesem Zustande gewesen, und demnach den Zustand ihrer Person auch nach dem Tode des Leibes behält (§. 924.); so ist sie unsterblich.“

411 KrV A361.

412 KrV A363.

Raume sieht)“ mitteilt.⁴¹³ Ganz in Entsprechung zu diesem naturphilosophischen Zusammenhängen entliehenen Beispiel kann man sich nämlich geistige Substanzen denken, „deren die eine der andern Vorstellungen, samt deren Bewusstsein einflössete“, und schliesslich sogar eine ganze Reihe solcher Substanzen, die sich eine der anderen fortlaufend „ihren Zustand, samt dessen Bewusstsein“, mitteilen.⁴¹⁴

Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewusst sein, weil jene zusamt dem Bewusstsein in sie übertragen worden, und, dem unerachtet, würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein.⁴¹⁵

In der Beweisabsicht der rationalen Psychologie ist die Identität der Person, wie hier besonders deutlich wird, weniger an das Identitätsbewusstsein als vielmehr an die Identität des ‚Subjektes‘, d. h. des Substratums geknüpft.⁴¹⁶ Die ‚logische Identität‘ des ‚Ich‘ bleibt aber, wie man sich anhand solcher spekulativer Hypothesen über eine bewusstseinsbezogene ‚Impulsübertragung‘ zwischen geistigen Substanzen klarmachen kann, vom Wechsel des *subiectums* ganz unbeeinflusst. Dass ich mir immer das „gleichlautende Ich“ zuteilen kann⁴¹⁷, hängt in keiner Weise vom Wechsel oder der Identität des Substratums ab und lässt daher auch keinerlei Schlussfolgerungen hinsichtlich der Identität der Person als der Identität des *subiectums* zu, wie dies dem rationalen Psychologen im dritten Paralogismus eigentlich als Beweisziel vor Augen steht.

413 KrV A363, Anm.

414 KrV A363 f., Anm.

415 KrV A364, Anm.

416 Für das abschliessende Beweisziel der rationalen Psychologie kann das Identitätsbewusstsein eigentlich sogar ausgeklammert werden, wie aus einer Bemerkung über die Verwandtschaft des ersten und des dritten Paralogismus hinsichtlich der bedeutsamen Rolle, die die Beharrlichkeit in beiden spielt, deutlich hervorgeht: „Denn könnten wir diese [d.h. die Beharrlichkeit] voraussetzen, so würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewusstseins, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseins in einem bleibenden Subjekt folgen, welches zu der Persönlichkeit schon hinreichend ist, die dadurch, dass ihre Wirkung etwa eine Zeit hindurch unterbrochen wird, selbst nicht so fort aufhört.“ (KrV A365). Für die Persönlichkeit ist also nicht erst die „Fortdauer des Bewusstseins“, sondern bereits die in einem *bleibenden* ‚Subjekt‘ verankerte bloss „Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseins“ ausreichend, die durchaus damit zusammen bestehen kann, dass „ihre Wirkung“ (das Bewusstsein) eine gewisse Zeit lang unterbrochen wird.

417 KrV A363.

Angesichts des durchweg negativen Resultats der Kritik gilt es hervorzuheben, dass, „so wie der Begriff der Substanz und des Einfachen, eben so auch der Begriff der Persönlichkeit“ „zum praktischen Gebrauche“ durchaus „bleiben“ kann.⁴¹⁸ Nach der Destruktion des spekulativ-theoretischen Begriffs der Person wird damit eine mögliche moralisch-praktische Bedeutung desselben ausdrücklich in Sicherheit gesetzt.⁴¹⁹ Gleichzeitig weist Kant nochmals sämtliche (theoretischen) Erkenntnisansprüche in aller Deutlichkeit zurück: Auf den Begriff der Persönlichkeit „als Erweiterung unserer Selbsterkenntnis durch reine Vernunft, welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subjekts aus dem blossen Begriffe des identischen Selbst vorspiegelt, können wir nimmermehr Staat machen, da dieser Begriff sich immer um sich selbst herumdreht, und uns in Ansehung keiner einzigen Frage, welche auf synthetische Erkenntnis angelegt ist, weiter bringt.“⁴²⁰

Am Ende der Ausführungen zum dritten Paralogismus greift Kant auch hier auf ‚Beobachtungen‘ zurück, in denen er hinsichtlich der Richtigkeit der gegen die rationale Psychologie vorgebrachten Kritik eine zusätzliche, gewissermassen abschliessende Versicherung sucht. Die Wahrnehmung eines äusseren Gegenstandes, die der Beobachtung meiner selbst gegenübergestellt wird, zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass „die Beharrlichkeit derselben [der Materie] als Erscheinung, dieweil sie als etwas Äusserliches vorgestellt wird, beobachtet werden“ kann.⁴²¹ Ganz anders verhält es sich mit dem ‚Ich‘:

Da ich aber, wenn ich das blossе Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein ander Correlatum meiner Vergleichenungen habe, als wiederum mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nämlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Objekt zukommen, unterschiebe, und das voraussetze, was man zu wissen verlangte.⁴²²

Das ‚blosse Ich‘ ist also aus dem Wechsel aller Vorstellungen durchaus *herausgehoben*, aber eben nicht in der Weise eines „als Erscheinung“ beharrenden ‚äusseren‘ Objektes, das wir dadurch identifizieren können, dass wir auf „das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subjekt, sich

418 KrV A365.

419 Baum 2004: 82; Bondeli 2002: 165–168.

420 KrV A366.

421 KrV A366.

422 KrV A366.

alles Übrige als Bestimmung bezieht, Acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt, bemerken⁴²³. Das ‚Ich‘ ist überhaupt nicht in dieser objektalen Weise ‚gegeben‘, so dass ich es mir in der Beobachtung *gegenüberstellen* könnte. Ich habe die „Eigenschaften“, die ich dem ‚Ich‘ als (angebliches) Objekt zuschreibe, vielmehr immer nur von mir selbst *als Subjekt*, welches das einzige „Correlatum meiner Vergleichen“ ist, abgezogen. Dass die allein der *Selbstbeobachtung* entstammende Vorstellung eines denkenden Wesens als *allgemeingültige* Erkenntnis über denkende Wesen *überhaupt* erscheint⁴²⁴ und dass ich mich mithin zu der Annahme berechtigt glaube, „dass alles, was denkt, so beschaffen sei, *als der Ausspruch des Selbstbewusstseins es an mir aussagt*“⁴²⁵, beruht demnach auf nichts weiter als einer selbstbezüglich-leeren (tautologischen) Unterschiebung, in der das, „was man zu wissen verlangte“, schlicht und einfach vorausgesetzt wird.⁴²⁶

2.2.3 Vorläufiges Résumé und Vertiefung der Problemfassung

Abschliessend sei hier nochmals der zentrale Punkt in den Ausführungen zum ersten und zum dritten Paralogismus hervorgehoben. Eigentümliche Schwierigkeiten haben die beiden Äusserungen aufgeworfen, dass man erstens „wahrnehmen“ kann, „dass diese Vorstellung [das ‚Ich‘] bei allem Denken immer wiederum vorkommt“⁴²⁷, und dass zweitens das ‚Ich‘ „alle Vorstellungen zu aller Zeit in meinem Bewusstsein, und zwar mit völliger Identität, begleitet“⁴²⁸. Beide Wendungen scheinen aufgrund ihrer allquantifizierenden Formulierung zunächst nur auf die unbeschränkte Reichweite der transzendentalen Vorstellung „Ich denke“ in Bezug auf *alle* Vorstellungen abzuheben, wie Kant dies ja auch in deutlicher Gestalt im §16 der zweiten Auflage ausspricht: „Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*“⁴²⁹.

423 KrV A362.

424 Vgl. KrV B405/A347 u. KrV A353 f.

425 KrV B404 f./A346 (Hervorhebung vom Verfasser).

426 „Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Übertragung dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden.“ (KrV B405/A347).

427 KrV A350.

428 KrV A362 f.

429 KrV B131 (Hervorhebung von Kant).

Auf den zweiten Blick stehen dieser Deutung aber charakteristische Unstimmigkeiten entgegen. Das „*können*“ in der zuletzt zitierten Wendung des §16 verweist auf den transzendentalen Charakter des „Ich denke“ und unterscheidet es damit von dem Anspruch, dass es sich bei ihm um einen jeweils *faktisch* stattfindenden Bewusstseinsvollzug handeln muss. Im Gegensatz dazu zeichnen sich die eben angeführten Wendungen aus dem Paralogismus-Kapitel der ersten Auflage durch eine spezifische Unschärfe im Subjektbegriff aus. Dies wird insbesondere dann sichtbar, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, dass das ‚Vorkommen‘ des ‚Ich‘ in allem Denken unter dem Gesichtspunkt seiner Wahrnehmbarkeit erörtert wird, oder wenn wir die zeitlichen Bezüge im dritten Paralogismus beachten, die die Begleitfunktion des ‚Ich‘ als eine gleichsam in der Zeit stattfindende erscheinen lassen.

Dieser Sachverhalt ist umso bemerkenswerter, als wir in den in beiden Auflagen identischen Einleitungs-Abschnitten des Paralogismuskapitels eine wesentlich *andere* Auskunft finden. „Der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urteil: Ich denke“ sei „in der allgemeinen Liste der transzendentalen Begriffe“ nicht verzeichnet worden, müsse aber dennoch dazu gezählt werden, „ohne doch darum jene Tafel [d.h. die Kategorientafel] im mindesten zu verändern und für mangelhaft zu erklären“⁴³⁰.

Man sieht aber leicht, dass er [der Begriff ‚Ich‘] das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transzendentalen [d.h. der Kategorien] sei, und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde, und daher eben sowohl transzendental sei, aber keinen besondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewusstsein gehörig, aufzuführen.⁴³¹

Was aber derart als das ‚Vehikel‘ aller Begriffe fungiert und mithin allem Begriffsgebrauch *zugrunde* liegt, kann, wie Kant präzisiert, nicht selbst Begriff sein⁴³²: Das ‚Ich‘ ist genau genommen „ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet“⁴³³. Gleichwohl wäre die Rolle des ‚Ich denke‘ unzureichend umschrieben, wenn man den Sinn der Rede vom ‚Vehikel aller

430 KrV B399/A341.

431 KrV B399 f./A341.

432 Prolegomena §46 = AA 4, 334, Anm.: „Wäre die Vorstellung der Apperzeption, das *Ich*, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädikat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädikate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (*relatione accidentis*) steht.“

433 KrV B404/A346.

Begriffe‘ allein auf dessen Begleitfunktion reduzieren wollte.⁴³⁴ „Die blosse Apperzeption: Ich denke“ macht nämlich „sogar alle transzendentalen Begriffe *möglich*“, „in welchen es heisst: *Ich denke* die Substanz, die Ursache etc.“⁴³⁵ Das hier thematische ‚Ich‘ gehört mithin in die Kategorientafel und wird vor diesem Hintergrund selbst ‚transzendental‘ genannt, ohne dass es damit aber Anspruch auf einen eigenen Titel in derselben erheben könnte, denn es bildet vielmehr deren *Grund* und Stamm. Die Zugehörigkeit des ‚Ich‘ zur Kategorientafel spielt auf den kaum je ausführlich behandelten, komplexen Zusammenhang zwischen den reinen Verstandesbegriffen und der transzendentalen Apperzeption an: Die Kategorien bilden Spezifikationen, ja gleichsam ‚Ausfaltungen‘ der ursprünglich-synthetischen Einheit des transzendentalen Selbstbewusstseins⁴³⁶, indem dieses die Kategorien als spezifischere Einheitsfunktionen gewissermassen aus sich entlässt.

Die einzelnen Kategorien sind indessen nicht aus der ursprünglich-synthetischen Apperzeptionseinheit als solchen ableitbar.⁴³⁷ Die Kategorientafel wird vielmehr im Rahmen der *metaphysischen* Kategorien-Deduktion am ‚Leitfaden‘ der Urteilstafel gewonnen.⁴³⁸ Dem Vorwurf, dass die Einteilung der Kategorientafel „rhapsodistisch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden“ sei, deren Vollständigkeit man daher niemals gewiss sein könne⁴³⁹, widerspricht Kant mit dem Hinweis darauf, dass die Aufstellung der Kategorientafel „systematisch aus einem gemeinschaftlichen Prinzip“ erfolge, das er in dem Vermögen zu urteilen oder – was gleichbedeutend ist – in dem Vermögen zu denken, d. h. dem Verstande, verortet.⁴⁴⁰ Der „Verstand[e], als absolute[r] Einheit“, aus

434 Bondelis Ansicht, wonach der ursprünglichen Apperzeption vornehmlich *begleitende* Funktion zukommt, wird von ihm selbst insofern eingeschränkt, als er in jener gleichzeitig ein anschlussfähiges höchstes Prinzip erblickt, welches als Einheitsgarant in der Erkenntnis fungiert und das Begründungsfundament der Deduktion insgesamt enthält (Bondeli 2002: 156; Bondeli 2003: 538 f.).

435 KrV B401/A343 (Hervorhebung vom Verfasser).

436 Die *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* bezeichnet die Kategorien unumwunden als „Arten“ der synthetischen Einheit der Apperzeption: „Es werden also so viel Begriffe a priori im Verstande liegen, worunter die Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, stehen müssen, als es Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewusstsein, d.i. als es Arten der synthetischen Einheit der Apperzeption des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen gibt.“ (AA 20, 271). Siehe: Jansohn 1969: 126 ff.

437 Cohen 1885: 369; Jansohn 1969: 130; Düsing 2002b: 156 f.; Düsing 1992: 95.

438 KrV B94/A69, B105/A79 u. B159.

439 KrV B106 f./A81.

440 KrV B106/A80 f.

welchem die Kategorien „rein und unvermischt entspringen“, wird als Garant dafür angeführt, dass die reinen Verstandesbegriffe nicht zufällig aufgerafft worden sind, sondern nach einer „Idee“ systematisch untereinander zusammenhängen.⁴⁴¹ Auch wenn die einzelnen Kategorien nicht direkt aus der Verstandeseinheit gewonnen („abgeleitet“) werden können, sondern gewissermassen der „Umweg“⁴⁴² über die Urteilstafel in Gestalt der metaphysischen Deduktion vonnöten ist, so sichert der Kategorientafel in Kants Überlegungen doch erst der Rückgriff auf den Verstand und die Apperzeptionseinheit die aus einem gemeinschaftlichen Prinzip herfließende Systematizität und Vollständigkeit.⁴⁴³ Die Apperzeptionseinheit schwankt damit in eigentümlicher Weise zwischen der Rolle eines für die einzelne Kategorie bedeutungslosen, blossen Garanten der Systematizität der Tafel einerseits und der inhaltlich weit stärker aufgeladenen Funktion des Ursprunges und Einheitsgrundes, aus dem die Kategorien „rein und unvermischt entspringen“, andererseits.

Mit diesem der Kategorientafel zugerechneten, aber nicht eigens darin aufgeführten ‚Ich‘ hebt Kant ganz eindeutig auf das transzendente, d. h. erkenntnistheoretische Subjekt ab. Dieses legt er seiner Kritik der rationalen Psychologie als *Ausgangspunkt* zugrunde.⁴⁴⁴ Die Tatsache, dass die einführenden Abschnitte als einziger Teil des Paralogismuskapitels unverändert in die zweite Auflage übernommen worden sind, legt weiter die Vermutung nahe, dass der Ausgang vom erkenntnistheoretischen Subjekt einer beiden Auflagen gemeinsamen Grundabsicht in der Konzeption des Paralogismuskapitels entspricht.

Diesem deutlichen Befund stehen aber die Ergebnisse der Analysen des ersten und des dritten Paralogismus der ersten Auflage entgegen, wonach der Standpunkt des rein erkenntnistheoretischen Subjektes an einigen

441 KrV B92/A67.

442 Vgl. Düsing 2002b: 156 f.

443 Vgl. hierzu besonders: Reich 1986: 8 ff., 57 ff.

444 Vielleicht noch bemerkenswerter ist, dass sogar die rationale Psychologie – als die zu kritisierende Lehre – auf ebendiesem Ausgangspunkt verpflichtet wird, indem sie „von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung [...] aus diesem Begriffe *Ich*, so fern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann“ (KrV B400/A342). Noch bestimmter heisst es eine Seite später, dass das „Ich denke“ „*der alleinige Text* der rationalen Psychologie“ ist, „aus welchem sie ihre ganze Weisheit“ auswickeln zu können glaubt (KrV B401/A343; Hervorhebung vom Verfasser). Im zweiten Paralogismus beteuert Kant erneut: „Also bleibt eben so hier, wie in dem vorigen Paralogism, der formale Satz der Apperzeption: *Ich denke*, der ganze Grund, auf welchen die rationale Psychologie die Erweiterung ihrer Erkenntnisse wagt“ (KrV A354).

Stellen im Hinblick auf ein wahrnehmbares und teilweise zeitlich konnotiertes ‚Ich‘ durchbrochen ist. Dieses besondere Problem gilt es auch dann im Auge zu behalten, wenn wir im Folgenden den zweiten Paralogismus, die „Hauptstütze“ der ganzen rationalen Psychologie⁴⁴⁵, näher analysieren.

2.2.4 Einfachheit und transzendentes Subjekt = x

Den Schluss auf die Einfachheit der Seele bezeichnet Kant auch als „Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre“, da dieser sogar „die schärfste Prüfung und die grösste Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint“.⁴⁴⁶ Die besondere Überzeugungskraft – oder kritisch gewendet – der besonders trügerische Schein, der diesem Paralogismus anhängt, gründet sich auf den Begriff der Einfachheit, wie er im Obersatz eingeführt und bestimmt wird: Einfach ist nämlich „dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Konkurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann“⁴⁴⁷. Wie bereits in der Definition sichtbar wird, gewinnt der hier zugrundeliegende Begriff von Einfachheit seine Bestimmtheit vornehmlich durch die Abgrenzung von seinem Gegenteil. Unter der ‚Konkurrenz vieler handelnder Dinge‘ ist ein Aggregat oder ein Komplex vieler handelnder Substanzen zu verstehen.⁴⁴⁸ Die Bestimmungen und Handlungen des Aggregates als Ganzes setzen sich dabei aus den Bestimmungen und Handlungen der Teile des Substanzenkomplexes zusammen, so „wie z. B. die Bewegung eines Körpers die vereinigte Bewegung aller seiner Teile ist“⁴⁴⁹.

Nun soll aber, wie Kant die Argumentation des rationalen Psychologen weiterführt, zwischen einer solchen ‚äusserlichen‘ Wirkung (wie etwa der

445 KrV A361.

446 KrV A351. Heimsoeth verweist darauf, dass der Schluss des Zeno von Elea auf die „Unmöglichkeit aller räumlichen Bewegung aus dem fiktiven Wettlauf des schnellfüssigen Achilles mit der Schildkröte“ den Hintergrund der Rede vom „Achilles“ bildet (Heimsoeth 1966: 106). Allerdings ist hier weniger die Thematik der räumlichen Bewegung selbst ausschlaggebend als vielmehr die Tatsache, dass die Rede vom „Achilles“ im Laufe der Zeit zur Bezeichnung eines jeden schweren und unwiderlegbaren Argumentes geworden ist, „weil das Argument, worin sich Zeno des Beispiels vom Achilles bediente, den Philosophen unwiderlegbar schien“ (Heimsoeth 1966: 106 f., Anm. 151).

447 KrV A351.

448 KrV A351.

449 KrV A352.

Bewegung eines Körpers) einerseits und den Gedanken – „als *innerlich* zu einem denkenden Wesen gehörigen Akzidenzen“ – andererseits ein entscheidender Unterschied bestehen.⁴⁵⁰ Würde nämlich ein solches Aggregat denken, so müssten die Teile seines Gedankens auf die verschiedenen Teile des Komplexes verteilt werden können, während umgekehrt erst alle Teile zusammen im Besitze des Gesamtgedankens wären.⁴⁵¹ Doch widerspricht dies jener (logischen) *Einheit*, die mit jedem Gedanken, sofern er nämlich eine Sinneinheit bildet, verbunden ist, ja verbunden sein muss, wenn er denn überhaupt ein Gedanke sein soll.

Denn, weil die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen verteilt sind (z.B. die einzelnen Wörter eines Verses), niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen: so kann der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten, als einem solchen, inhärieren.⁴⁵²

Ein Gedanke ist also keinesfalls in einem Aggregat von vielen, sondern allein in einer schlechterdings *einfachen* Substanz, d.h. im Sinne der Tradition: in einer *Monas*, möglich⁴⁵³, welche durch ihre absolute Unteil-

450 KrV A352 (Hervorhebung vom Verfasser).

451 KrV A352.

452 KrV A352. Diese Darstellung der Argumentation der rationalen Psychologie für die Simplität der Seele unterscheidet sich kaum von jener in der Metaphysik-Vorlesung L₁, die Kants diesbezügliche Ansichten vor der Entdeckung der Paralogismen wiedergibt: „Ein und eben derselbe einfache Gedanke kann nur in einem einfachen Subjecte statt finden. Denn wenn die Theile der Vorstellungen sollten eingetheilt seyn unter viele Subjecte; so hätte jedes Subject nur einen Theil der Vorstellung; mithin hätte kein einziges Subject die Vorstellung ganz. [...] Z. E. wenn der Ausspruch: quidquid agis etc. unter viele Subjecte sollte vertheilt werden, so dass jedes einen Theil hätte; wenn nämlich dem einen das Wort quidquid, dem andern agis ins Ohr gesagt würde, so dass keiner den ganzen Spruch hörte; so könnte man nicht sagen: der ganze Gedanke sey in den vielen Köpfen zusammen, so dass jeder einen Theil von dem Gedanken hätte; sondern der Gedanke ist gar nicht, indem nur jeder den Gedanken von einem Worte hat, aber nicht einen Theil der ganzen Vorstellung. Demnach können zwar viele Wesen zugleich einen und eben denselben Gedanken haben, aber jedes hat den Gedanken ganz. Allein es können nicht viele Wesen zusammen Eine ganze Vorstellung haben. Demnach muss dasjenige Subject, was eine Vorstellung ganz hat, *einfach* seyn.“ (AA 28.1, 266 f.).

453 KrV A352. „Die eigentliche Bedeutung des Wortes *Monas* (nach Leibnizens Gebrauch) sollte wohl nur auf das Einfache gehen, welches *unmittelbar* als einfache Substanz gegeben ist (z.B. im Selbstbewusstsein) und nicht als Element des Zusammengesetzten, welches man besser den Atomus nennen könnte.“ (KrV B468 ff./A440 ff.). Vgl. Heimsoeth 1966: 108 u. 110, Anm. 155. Zu den historischen Hintergründen, insbesondere auch zum vorkritischen Kant siehe: Heimsoeth 1970: v. a. 238 ff.

barkeit von der Hinfälligkeit alles Zusammengesetzten, d. h. Materiellen, prinzipiell ausgenommen ist.⁴⁵⁴

So weit reicht die kurze Skizze der vom rationalen Psychologen verfochtenen Begründung für die Konklusion, dass die Seele einfach ist. Bereits an dieser Stelle muss es allerdings höchst zweifelhaft erscheinen, dass die *logische* Einheit des Gedankens für den Schluss auf die *reale* Einfachheit der hier supponierten denkenden Substanz herangezogen wird. Kant selbst formuliert den *nervus probandi* des Beweises in dem Satze, dass viele Vorstellungen, „um einen Gedanken auszumachen“, „in der absoluten Einheit des denkenden Subjekts“ enthalten sein müssen.⁴⁵⁵ Die Formulierung lässt den genauen Sinn der Rede von der ‚absoluten Einheit‘ vorerst offen. Sie differenziert mithin noch nicht zwischen der (angeblich) erschlossenen realen Einfachheit des *subiectums* einerseits und der logischen Einheit *im Denken* des Subjektes andererseits⁴⁵⁶, welche Letztere eine logische Grundbedingung eines jeden Gedankens ist, die daher auch nicht sinnvoll bestritten werden kann.⁴⁵⁷

Der Aufschub dieser notwendigen Unterscheidung schafft Raum für eine vertiefte Reflexion auf den besonderen Charakter der hier geführten Untersuchung. Der Satz von der ‚absoluten Einheit‘ des denkenden Wesens bleibt nämlich im Hinblick auf seine Begründung ein Rätsel. Er kann erstens nicht rein „aus Begriffen“ bewiesen werden, etwa als ein analytischer Satz nach der Regel der Identität⁴⁵⁸, so wie dies die alte, dogmatische Metaphysik dem eigenen Vorgeben nach stets versucht hat.⁴⁵⁹ Die Einheit eines Gedankens, der viele Vorstellungen umfasst, ist kollektiv und könnte

454 Kant lässt keinen Zweifel daran, dass die eigentliche Motivation hinter dem Schluss auf die Einfachheit der Seele darin besteht, deren nicht-körperliche, d. h. *immaterielle* Natur zu erweisen: „Jedermann muss gestehen: dass die Behauptung von der einfachen Natur der Seele nur so fern von einigem Werte sei, als ich dadurch dieses Subjekt von aller Materie unterscheiden und sie folglich von der Hinfälligkeit ausnehmen kann, der diese jederzeit unterworfen ist. Auf diesen Gebrauch ist obiger Satz auch ganz eigentlich angelegt, daher er auch mehrenteils so ausgedrückt wird: die Seele ist nicht körperlich.“ (KrV A356).

455 KrV A352.

456 Vgl. KrV A356: „So viel ist gewiss: dass ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjekts (Einfachheit) gedenke, aber nicht, dass ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjekts erkenne.“

457 Vgl. KrV A353: „Nun ist es aber auch unmöglich, diese notwendige Einheit des Subjekts, *als die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gedankens*, aus der Erfahrung abzuleiten.“ (Hervorhebung vom Verfasser).

458 KrV A352 f.

459 Heimsoeth 1966: 110.

sich – „den blossen Begriffen nach“ – ebenso wohl auf die „kollektive Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen (wie die Bewegung eines Körpers die zusammengesetzte Bewegung aller Teile desselben ist)“ als auf die absolute Einheit des ‚Subjektes‘⁴⁶⁰; zumindest ist diese Möglichkeit, was hier bereits genügt, *begrifflich* nicht auszuschliessen. Zweitens ist nur an den „Grund der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori, so wie wir ihn oben dargelegt haben“, zu erinnern, um einzusehen, dass der besagte Satz nicht zu dieser Art von Urteilen gehören kann.⁴⁶¹ Drittens kann die ‚absolute Einheit‘ des ‚Subjekts‘ auch nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, da jener Begriff weit über deren „Sphäre“ hinausgeht.⁴⁶²

Damit sind die Möglichkeiten, dem fraglichen Satz ein tragfähiges Fundament zu verschaffen, allesamt ausgemessen, und zwar mit dem Ergebnis, dass nach wie vor unklar bleibt, wo wir die Quelle seiner besonderen Überzeugungskraft suchen müssen. Mit gewissermassen erneuerter und verstärkter Berechtigung gilt es daher zu fragen: „Woher nehmen wir denn diesen Satz, worauf sich der ganze psychologische Vernunftschluss stützt?“⁴⁶³ Die Suche nach der Grundlage jenes Satzes gibt der Untersuchung eine einzigartige Wendung, die überhaupt nur für diese „Art der Nachforschung“ typisch sein soll:

Es ist offenbar: dass, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen, und also dem Objekte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subjekt unterschieben müsse (welches in keiner anderen Art der Nachforschung der Fall ist), und dass wir nur darum absolute Einheit des Subjekts zu einem Gedanken erfordern, weil sonst nicht gesagt werden könnte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorstellung). Denn obgleich das Ganze des Gedankens geteilt und unter viele Subjekte verteilt werden könnte, so kann doch das subjektive Ich nicht geteilt und verteilt werden, und dieses setzen wir doch bei allem Denken voraus.⁴⁶⁴

Der Kern des Problems liegt also weniger in der logischen Einheit des Gedankens, sondern muss – nun grundlegender und tiefer bedacht – in der unteilbaren Einheit des ‚subjektiven Ich‘ verortet werden, denn, selbst

460 KrV A353.

461 KrV A353.

462 KrV A353.

463 KrV A353.

464 KrV A353 f. Auch hier nimmt Kant Argumente auf, die zu wesentlichen Teilen bereits in der noch vor der Entdeckung der Paralogismen anzusetzenden Metaphysik-Vorlesung L₁ aufzufinden sind: „Viele Wesen können nicht zusammengekommen ein Ich ausmachen. Wenn ich sage: Ich denke; so drücke ich nicht Vorstellungen aus, die unter viele Wesen vertheilt sind, sondern ich drücke eine Vorstellung aus, die bei Einem Subjecte statt findet.“ (AA 28.1, 266).

wenn wir es nämlich für möglich hielten, das „Ganze des Gedankens“ unter viele Subjekte zu verteilen, so bleibt doch die Einheit des ‚subjektiven Ich‘ eine unumstössliche Voraussetzung allen Denkens.⁴⁶⁵ Die logische Einheit eines jeden Gedankens erweist sich somit als abkünftig, präziser: als in der subjektiven Einheit des ‚Ich‘ fundiert, so dass diese Letztere als der eigentliche Ursprung des Satzes von der ‚absoluten Einheit‘ anzusprechen ist. Die fast schon pleonastisch anmutende Doppelung ‚subjektives Ich‘ betont den jener ‚Art der Nachforschung‘ eigentümlichen Standpunkt der ersten Person⁴⁶⁶, an den die Erwägung eines denkenden Wesens gebunden ist, und zwar so sehr, dass dieser Typus von Betrachtungen sogar allein unter der Bedingung möglich ist, dass ich dem Gegenstand („Objekt“) der Untersuchung mein eigenes Subjekt unterschieben, d.h. mich selbst *in der Perspektive der ersten Person an seine Stelle versetzen kann*.⁴⁶⁷

Hier gilt es nun zu beachten, dass der skizzierte Rückgang auf das ‚subjektive Ich‘ durch die Frage nach dem Ursprung des Satzes von der ‚absoluten Einheit‘ des Subjektes motiviert ist, dass es also um die Aufklärung der Frage geht, worin der jenem Satz so trügerisch anhängende Schein gründet.⁴⁶⁸ Demnach wäre es verfehlt, den reflexiven Rückgang auf das ‚subjektive Ich‘ allein als Ansatzpunkt der Kritik des Schlusses auf die Einfachheit des denkenden Wesens anzusehen, vielmehr ist er Teil des Scheines, ja Kant lässt den Schein sogar zu wesentlichen Stücken aus dem hier eingenommenen Standpunkt der ersten Person *entspringen*.⁴⁶⁹

Heimsoeth problematisiert die Forderung, dass man „also dem Objekte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subjekt unterschieben müsse“⁴⁷⁰, nicht, sondern

465 Vgl. Heimsoeth 1966: 112: „Das Ich des Vollzugs der Denkaktes und des ‚Gedanken‘-Habens kann eben nicht geteilt werden; es ist *als* ‚einfach‘ die Voraussetzung bei allem Denken eines Denkenden“.

466 Mit der Rede vom Standpunkt der ersten Person ist, um dies hier nochmals zu betonen, nicht die These verbunden, dass das ‚Ich‘ selbst Person ist. Wohl im Hinblick auf die Gefahr dieses Missverständnisses verwendet Kant jene Redeweise nicht, gleichzeitig ist er sich aber ihres an sich *unproblematischen Ursprunges in der Grammatik* sehr wohl bewusst: „Also ist der so berühmte psychologische Beweis lediglich auf der unteilbaren Einheit einer Vorstellung, die nur *das Verbum in Ansehung einer Person dirigiert*, gegründet“ (KrV A355; Hervorhebung vom Verfasser).

467 Vgl. Heimsoeth 1966: 111 f.

468 Der zitierte Abschnitt ist die Antwort auf die ihm unmittelbar vorhergehende Frage: „Woher nehmen wir denn diesen Satz, worauf sich der ganze psychologische Vernunftschluss stützt?“ (KrV A353).

469 KrV A354.

470 KrV A353.

erklärt hierzu schlicht: „Soweit ist das durchaus keine bedenkliche Subreption, sondern eine legitime und im Lebens- und Erfahrungsbezug unausweichliche Vorstellungsweise“⁴⁷¹. Er denkt dabei an das Problem, dass jedes psychologische Verstehen eines anderen voraussetzt, dass wir diesen ebenfalls „als spontan auffassendes und um sich wissendes Subjekt von ‚unserer‘ Art – ein Subjekt auch als Gegenüber – uns vorstellen“⁴⁷². Diese Auskunft ist insofern überraschend, als Heimsoeth unmittelbar vorher klargestellt hat, dass es Kant hier nicht um „das daseinsimmanente Bewusstseins-Problem des fremden Ich“ gehe.⁴⁷³ In der Tat steht nicht das Problem, wie ich ein fremdes Ich verstehen kann bzw. wie ich überhaupt um das Seelenleben eines fremden Ich wissen kann, im Fokus, sondern vielmehr die Frage, ob ich in jener ‚reflexiven‘ Rückwendung auf mein ‚Ich‘ ein Wissen vom denkenden Wesen *überhaupt*, d. h. letztlich ein ‚Begriff‘ desselben gewinnen kann.⁴⁷⁴ Damit knüpft die Strategie der rationalen Psychologie, die diese letzte Frage natürlich bejahen würde, zunächst ganz entscheidend an der *Selbst-reflexion* an.

Dies ist insofern ausgesprochen überraschend, als Kant den in den Paralogismen vorherrschenden Schein grundsätzlich als „Subreption des hypostasierten Bewusstseins (apperceptionis substantiatae)“⁴⁷⁵ charakterisiert. Die Subreption betrifft damit überhaupt nicht das ‚Ich‘ in seiner *Subjektivität* (das ‚subjektive Ich‘), sondern besteht vielmehr in der alle Paralogismen gleichermassen durchwaltenden Grundabsicht, dasselbe zu hypostasieren.⁴⁷⁶ Zugespitzt könnte man auch sagen: Die rationale Psychologie zielt ja nicht primär auf ein gänzlich in seiner subjektiv-reflexiven Grundstruktur aufgehendes ‚Ich‘, sondern auf die ontologische Ausdeu-

471 Heimsoeth 1966: 111.

472 Heimsoeth 1966: 112.

473 Heimsoeth 1966: 111, Anm. 156.

474 KrV A354.

475 KrV A402.

476 Besonders einschlägig hierfür sind jene grundsätzlichen Überlegungen zum transzendentalen Schein in den Paralogismen, die Kant unter explizitem Rückgriff auf die „Einleitung in die transzendente Dialektik“ (KrV A396) gegen Ende des Paralogismuskapitels anführt: „Weil wir beim Denken überhaupt von aller Beziehung des Gedanken auf irgend ein Objekt (es sei der Sinne oder des reinen Verstandes) abstrahieren: so ist die Synthesis der Bedingungen eines Gedanken überhaupt [...] gar nicht objektiv, sondern bloss eine Synthesis des Gedanken mit dem Subjekt, *die aber fälschlich vor eine synthetische Vorstellung eines Objekts gehalten wird.*“ (KrV A397; Hervorhebung vom Verfasser). „Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich, in dem allgemeinen Satze Ich denke, ist, so hat die Vernunft es mit dieser Bedingung, so fern sie selbst unbedingt ist, zu tun. Sie ist aber nur die formale Bedingung, nämlich die logische Einheit eines jeden Gedanken, bei dem ich von allem Gegenstande abstrahiere, und *wird gleichwohl als ein Gegenstand, den ich denke, nämlich: Ich selbst und die unbedingte Einheit desselben vorgestellt.*“ (KrV A398; Hervorhebung vom Verfasser).

tung desjenigen *Dinges* (*res*), dessen vielleicht auffälligstes Merkmal (neben anderen Bestimmungen) darin besteht, dass es denkt (d. h. eine *res cogitans* ist).⁴⁷⁷ Unsere dadurch veranlasste Verwunderung über das Bemühen, den Schein im zweiten Paralogismus vorderhand in der Subjektivität des ‚Ich‘ aufzusuchen (während wir ihn demgegenüber in gewissen Objektivierungstendenzen vermuten würden), verstärkt sich noch, wenn wir zum Vergleich die Einleitungsabschnitte des Paralogismuskapitels beiziehen und unser Augenmerk darauf richten, wie Kant *dort* zentrale bewusstseinstheoretische Unterscheidungen verwendet.

„Bewusstsein“, heisst es in den Einleitungsabschnitten, ist „nicht sowohl eine Vorstellung [...], die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, dass ich dadurch irgend etwas denke“. ⁴⁷⁸ Bewusstsein, welches also hier allein unter *erkenntnistheoretischer* Perspektive erörtert wird („so fern sie [d.h. die Vorstellung] Erkenntnis genannt werden soll“), besitzt eine *subjektive* und eine *objektive* Seite. Die „Form“, die als „der formale Satz der Apperzeption: *Ich denke*“ oder prägnant: als „die Form der Apperzeption, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht“, identifiziert werden kann⁴⁷⁹, bezeichnet die Subjektseite.⁴⁸⁰ Erkenntnis hat aber ebenso ihr Objekt („denn von der [Erkenntnis] allein kann ich sagen, dass ich dadurch *irgend etwas* denke“). Die Frage nach dem

477 Vgl. Christian Wolff: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (*Deutsche Metaphysik*), §742: „Weil weder ein Körper seinem Wesen und seiner Natur nach gedencken (§.738.739.), noch ihm oder der Materie eine Kraft zu dencken mitgetheilet werden kan (§.741.); so kan die Seele nichts körperliches seyn, noch aus der Materie bestehen (§.192.). Und da aus den Beweisen der angeführten Gründe überhaupt erhellet, dass die Gedancken keinem zusammengesetzten Dinge zukommen können; so muss die Seele ein einfaches Ding seyn (§.75.).“; §743: „Da alle einfache Dinge für sich bestehende Dinge sind (§.127.); so muss auch die Seele ein für sich bestehendes Ding seyn (§.742.).“.

478 KrV B404/A346.

479 KrV A354.

480 KrV A354: „[...] die Form der Apperzeption, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht, gleichwohl aber nur immer in Ansehung einer möglichen Erkenntnis überhaupt, als *bloss subjektive Bedingung* derselben, angesehen werden muss [...]“ (Hervorhebung von Kant). Vgl. hierzu auch eine der seltenen Stellen in B, wo Kant von der Bezeichnung der Subjektseite als „Form“ Gebrauch macht: Die „Beziehung aufs Selbstbewusstsein“ wird dadurch umschrieben, dass dabei „an gar kein Objekt gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf sich, als *Subjekt (als die Form des Denkens)*, vorgestellt wird.“ (KrV B411; Hervorhebung vom Verfasser).

Gegenstand der Erkenntnis handelt Kant unter dem Begriff des ‚transzendentalen Objektes‘ ab. Dieses Thema ist durch eine eigentümliche Ambivalenz gekennzeichnet, die sich rein äusserlich darin manifestiert, dass sich Überlegungen zum transzendentalen Objekt sowohl in der transzendentalen Deduktion als auch im Abschnitt zu den „Phaenomena und Noumena“ finden.⁴⁸¹

Die Überlegungen zielen nicht auf je besondere Objekte, sondern auf das Problem der Gegenständlichkeit überhaupt, auf den Status des Gegenstandes *als Gegenstand*⁴⁸², der daher in diesen Betrachtungen von allen empirischen Momenten, die ihn als einen jeweils besonderen individuieren könnten, freigehalten wird und nur als „etwas überhaupt = X“⁴⁸³ erscheint, d. h. als nichtempirischer, d. i. transzendentaler Gegenstand, „der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist“⁴⁸⁴. Diesen Gegenstand überhaupt müssen wir als einen „der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon *unterschiedenen* Gegenstand[e]“⁴⁸⁵ begreifen. Damit drängt sich als neues theoretisches Problem die Frage nach der Art dieser ‚Unterschiedenheit‘ des Gegenstandes von seiner Erkenntnis auf. Wie ist diese Unterschiedenheit überhaupt zu fassen? Etwa so, dass das Attribut ‚transzendental‘ weniger auf den Sachverhalt verweisen würde, dass der Gegenstandsbezug unserer Erkenntnis hier als erkenntnistheoretisches Problem im Blick steht, sondern dass es vielmehr den versteckten Hintersinn der Transzendenz bei sich führen würde, so dass der ‚transzendente‘ Gegenstand etwas von der Erkenntnis radikal Unterschiedenes, in diesem Sinne etwas Bewusstseins*transzendentes* wäre?⁴⁸⁶ Die Frage so zu beantworten, hiesse dann allerdings, den transzendentalen Gegenstand mit dem Ding an sich zu identifizieren und – in eins damit – den erkenntnistheoretischen Standpunkt aufzugeben.⁴⁸⁷

Bei dem Versuch, den transzendentalen Gegenstand als einen von unserer Erkenntnis gänzlich unterschiedenen (radikal transzenten) zu fassen, prallen wir gleichsam an diesem ab und werden auf dessen eigene Voraussetzungen zurückgeworfen:

481 Vgl. hierzu in der A-Deduktion den Abschnitt „Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe“ (KrV A103–110) und im Abschnitt zu den „Phaenomena und Noumena“ besonders die Passage KrV A250–253.

482 Adickes 1924: 101 u. 104.

483 KrV A104.

484 KrV A109.

485 KrV A104 (Hervorhebung vom Verfasser).

486 Vgl. Adickes 1924: 99 ff.

487 Vgl. Adickes 1924: 100 ff.

Es ist aber klar, dass, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, vor uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdenn sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben.⁴⁸⁸

Es gibt hinsichtlich des Gegenstandsproblems also keine echte Transzendenz (jenseits des „Mannigfaltigen unserer Vorstellungen“, mit dem wir es allein zu tun haben). Eine solche wäre für uns vielmehr „nichts“.⁴⁸⁹ Dieses Nichts verweist aber gleichzeitig zurück auf den tatsächlichen Ursprung von Gegenständlichkeit. Die Objektivität des Gegenstandes gründet in der formalen Einheit des Bewusstseins⁴⁹⁰ und der durch diese im Mannigfaltigen der Anschauung bewirkten synthetischen Einheit. Die Einheit des Bewusstseins ist nämlich „zugleich ein Bewusstsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d.i. nach Regeln, die sie nicht allein notwendig reproduzibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen *Gegenstand* bestimmen, d.i. den *Begriff von etwas, darin sie notwendig zusammenhängen*“⁴⁹¹. Der ‚kritische‘ Gegenstandsbegriff, der hier auf nichts anderes als auf den notwendigen Zusammenhang der Erscheinungen nach Gesetzen a priori⁴⁹² zurückgeführt wird⁴⁹³, beruht also letztlich auf der Einheit des transzendentalen

488 KrV A105.

489 Vgl. ebenso KrV A104: „Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüber setzen könnten.“

490 KrV A109: „Diese Beziehung [d.h. die Beziehung auf einen Gegenstand] aber ist nichts anders, als die notwendige Einheit des Bewusstseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden.“ Vgl. hierzu auch: Adickes 1924: 101.

491 KrV A108.

492 Vgl. KrV A113 f. Vgl. auch: Düsing 2002b: 156.

493 Dass der notwendige Zusammenhang der Erscheinungen nach Gesetzen an die Stelle der Beziehung auf einen *transzendenten* Gegenstand tritt, ja die Letztere regelrecht *substituiert*, zeigt vor allem die folgende Stelle: „Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter ein-

(Selbst-)Bewusstseins und dessen „allgemeinen Funktionen der Synthesis“⁴⁹⁴, d. h. den Kategorien.

Diese Überlegungen aus der transzendentalen Deduktion rücken nun zwar den erkenntniskritischen Begriff des Gegenstandes ins rechte Licht, aber das in der Frage nach der Gegenständlichkeit überhaupt beschlossene *Problem* der Transzendenz des Gegenstandes ist damit noch nicht entschärft, wovon insbesondere dessen Wiederaufnahme in dem Phaenomena-Noumena-Abschnitt der ersten Auflage ein beredtes Zeugnis ablegt. Die richtig verstandene Transzendentalität des ‚transzendentalen Objektes‘ besteht darin, dass es „nur als ein *Correlatum der Einheit der Apperzeption* zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelt deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt“⁴⁹⁵. Der Verstand bedient sich des transzendentalen Objektes gleichsam als eines objektivierenden Einheits- und Bezugspunktes, um das Mannigfaltige in den Begriff eines Gegenstandes zu vereinigen.⁴⁹⁶ Das transzendente Objekt als der Begriff „eines Gegenstandes überhaupt“⁴⁹⁷ ist auf diese Weise nichts anderes als das objektive Gegenstück („Correlatum“) zur transzendentalen Apperzeption.

Diese *immanente* Transzendenz des Gegenstandes erweist sich aber als stets gefährdet. So gilt es vor allem den Verdacht abzuwehren, dass das transzendente Objekt als solches ein „Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst“ werden könnte.⁴⁹⁸ Sondern wir dasselbe „von den sinnlichen Datis“ ab, so bleibt „nichts“ übrig, „wodurch es gedacht würde“.⁴⁹⁹ Das transzendente Objekt ist somit eigentlich „nur die Vorstellung der Erschei-

ander übereinstimmen, d.i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“ (KrV A104 f.).

494 KrV A112. Vgl. KrV A109 f.: „Da nun diese Einheit [d.h. die Einheit des Bewusstseins] als a priori notwendig angesehen werden muss (weil die Erkenntnis sonst ohne Gegenstand sein würde), so wird die Beziehung auf einen transzendentalen Gegenstand, d.i. die objektive Realität unserer empirischen Erkenntnis, auf dem transzendentalen Gesetze beruhen, dass alle Erscheinungen, so fern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen“.

495 KrV A250 (Hervorhebung vom Verfasser).

496 KrV A250: „Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgend ein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung; aber dieses Etwas ist in so fern nur das transzendente Objekt.“

497 KrV A251.

498 KrV A251.

499 KrV A250 f.

nungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist“.⁵⁰⁰ Sein Angewiesensein auf die Erscheinungen ist ihm dabei so sehr einbeschrieben, dass es geradezu als Begriff „von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt“ angesprochen werden kann.⁵⁰¹ Seine Beschränkung auf das sinnlich Gegebene gründet in der Restriktion der Kategorien, denn diese „dienen nur dazu, das transzendente Objekt (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen“⁵⁰².

Der reine (d. h. nicht schematisierte) Kategoriengebrauch macht uns unter dem Namen des transzendentalen Objekts mithin kein besonderes, allein dem Verstand zugängliches Objekt („Noumenon“) vorstellig, welches uns die Dinge in ihrem An-sich-Sein erkennen liesse.⁵⁰³ Der unter dem Begriff des transzendentalen Objektes vollzogene Vorgriff auf die Gegenständlichkeit des Gegenstandes verflüchtigt sich, sobald wir „von den sinnlichen Datis“ abgehen, in die gänzliche Unbestimmtheit des „Etwas = x“.⁵⁰⁴ Dennoch liegt hier ein innerer Zusammenhang mit dem Ding-an-sich-Problem vor, in dessen direkter Umgebung die Thematik des transzendentalen Objektes ja schliesslich abgehandelt wird. Durch das blosse

500 KrV A251.

501 KrV A253.

502 KrV A251.

503 KrV A251: „Eben um deswillen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Objekt vor“. KrV A253: „Dieser [d. h. der transzendente Gegenstand] kann nicht das *Noumenon* heissen; denn ich weiss von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloss von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also vor alle Erscheinungen einerlei ist. Ich kann ihn durch keine Kategorien denken; denn diese gilt von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom Gegenstande überhaupt zu bringen.“ Adickes weist ganz zu Recht darauf hin, dass es sich bei dem Noumenon, mit dem das transzendente Objekt hier nicht identifiziert werden dürfe, nur um dasjenige in *positiver* Bedeutung handeln kann, was insbesondere aus dem Zusatz hervorgeht, dass ich von ihm nicht ‚wissen‘, d. h. erkennen kann, was es an sich selbst sei (Adickes 1924: 108). Der (vermeintliche) Anspruch, dass „ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute“, der somit auch (in einer intellektuellen Anschauung) *erkennbar* sein müsse, wird tatsächlich allein im Zusammenhang mit dem Noumenon in *positiver* Bedeutung erhoben (KrV A252). Siehe dazu auch unten.

504 KrV A250.

„x“ als „der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt“⁵⁰⁵ ist zwar keinerlei Erkenntnis zu gewinnen. Aber gleichzeitig ist dieses „x“, wenn die Ablösung von den sinnlichen Datis (worin es eigentlich allein zu einem empirischen Objekt bestimmt werden kann) *erst einmal vollzogen ist*, nicht mehr vom Noumenon im negativen Verstande zu unterscheiden, denn auch dieses bedeutet „nur das Denken von etwas überhaupt [...] , bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere“⁵⁰⁶.

Erich Adickes erkennt diesen inneren Zusammenhang des Begriffes des transzendentalen Objektes mit dem Ding-an-sich-Problem, wenn er schreibt: „Der transzendente Gegenstand darf also *prinzipiell* ja nicht mit dem Ding an sich identifiziert werden, als ob es sich um zwei äquipollente Begriffe handelte, wenn Kant sie auch“, wie Adickes selbst einräumt, „*faktisch* – leider! – sehr oft als solche gebraucht.“⁵⁰⁷ Adickes bemüht sich in immer neuen Anläufen, den *metaphysisch* orientierten Begriff des Dinges an sich von dem transzendentalen Objekt als „Begriff der Gegenständlichkeit überhaupt“ abzuheben, indem dieser Letztere „ganz in der Aufgabe aufgeht, sich als Einheitsfunktion an sinnlichen Datis zu betätigen, und daher naturgemäss, abgesondert von diesen Datis, nichts ist.“⁵⁰⁸ Während diese Unterscheidung sachlich vollkommen berechtigt ist, dürfen wir aber nicht übersehen, dass Kant gleichzeitig an einem Zusammenhang zwischen dem hier so scharf Unterschiedenen festhält. Wenn wir im Hinblick auf das Noumenon in negativer Bedeutung von unserer Anschauungsart abstrahieren, so bleibt von der Vorstellung des Objektes nichts übrig als der Gedanke „von etwas überhaupt“⁵⁰⁹, mithin ein blosses ‚Abstractum‘ von

505 KrV A253.

506 KrV A252. Kant spricht in der ersten Auflage noch nicht vom ‚Noumenon in negativer Bedeutung‘, sondern bloss vom „Begriff von einem Noumenon, der aber gar nicht positiv ist“ (KrV A252). Die zweite Auflage zeichnet sich durch mehr terminologische Schärfe aus: Unter dem Noumenon in *negativer* Bedeutung verstehen wir ein Ding, „so fern es nicht Objekt unsrer sinnlichen Anschauung ist“, sofern also von unserer Anschauungsart *abstrahiert* wird (KrV B307). Demgegenüber ist das Noumenon in *positiver* Bedeutung das Objekt einer *besonderen* nichtsinnlichen Anschauung, es setzt mithin die *intellektuelle Anschauung* voraus, „von welcher wir [...] die Möglichkeit nicht einsehen können“ (KrV B307). Diese Unterscheidung ist – zwar nicht mit derselben terminologischen Bestimmtheit, aber doch der Sache nach – bereits in der ersten Auflage vollumfänglich enthalten (wie der Vergleich mit KrV A252 zeigt). Vgl. Adickes 1924: 106.

507 Adickes 1924: 100.

508 Adickes 1924: 101 u. 104.

509 KrV A252.

Gegenständlichkeit⁵¹⁰, auf welches ganz genauso mit dem Begriff des transzendentalen Objektes abgehoben wird, sofern dieses nämlich losgelöst von den sinnlichen Datis betrachtet wird.

Dass das von den Erscheinungen abgesonderte transzendente Objekt gleichsam das *Einfallstor* für das Ding-an-sich-Problem ist, müssen wir auch dann im Auge behalten, wenn wir jetzt wieder zum Paralogismuskapitel, insbesondere zu dessen Einleitung, zurückkehren. Die in den Einleitungsabschnitten aufgeworfene Frage nach dem ‚transzendentalen Subjekt‘ stellt eine Anwendung des Begriffs des transzendentalen Objekts auf das Subjektproblem dar. Dass dabei unter dem transzendentalen Subjekt weiterhin mehr ein Objekt als ein echtes Subjekt begriffen wird⁵¹¹, erhellt besonders deutlich aus folgendem Zitat:

Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewusstsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, dass ich dadurch irgend etwas denke.⁵¹²

Die Verwandtschaft dieser Ausführungen mit dem Problem des transzendentalen Objektes liegt auf der Hand. Wird die Frage nach demjenigen, was denkt, von den Gedanken, welche allein als die ‚Data‘ zur Bestimmung jenes „x“ fungieren können, „abgesondert“, so verselbstständigt sich auch hier jenes „x“ zu einer Schein-Entität, welche nun plötzlich als das eigentlich Fundierende erscheint, dem die Bestimmung des Denkens gewissermassen nur noch akzidentell (etwa neben anderen Merk-

510 KrV B345 f./A289: „Wir denken also *etwas überhaupt*, und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch *den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand* von dieser Art ihn anzuschauen“ (Hervorhebung vom Verfasser). Die Missdeutung des Dinges an sich beginnt erst dort, wo wir dazu verleitet werden, „den ganz *unbestimmten* Begriff von einem Verstandeswesen, als einem *etwas überhaupt* ausser unserer Sinnlichkeit, für einen *bestimmten* Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten.“ (KrV B307).

511 Cohen 1877: 37 u. 43; Cohen 1907: 125.

512 KrV B404/A346.

malen) zugesprochen wird.⁵¹³ Das „x“ ist dabei zu einem dem Denken gegenüber vorgängigen, d. h. *transzendenten* Grund des Denkens hypostasiert worden. In eins damit ist uns aber jenes „Ich“, auf dessen theoretische Klärung wir eigentlich aus waren, zwischen den Fingern zerronnen. Das zu einem „Ding“ verselbstständigte ‚Ich‘ hat seinen *ich-lichen* Charakter eingebüsst, welcher ganz an die reflexive Grundstruktur des Selbstbewusstseins gebunden bleibt, ja richtiggehend mit dieser identifiziert wird.⁵¹⁴

Die durch die Stufenleiter „Ich, oder Er, oder Es (das Ding)“⁵¹⁵ angezeigte Objektivierung und Verdinglichung führt zu einem zweiten, paradoxen Ergebnis. Das dermassen verfehlte ‚Ich‘ meldet sich nämlich von unerwarteter Seite zurück. Während wir gebannt auf jenes bestimm-

513 Im Hinblick auf die Probleme, welche durch die Rede von einer *Entität*, welche Bewusstsein „hat“, entstehen, plädiert Ulrich Pothast dafür, „die Gewohnheit, das Bewusstsein mit einem Eigentümer zu verbinden, überhaupt fallenzulassen“ (Pothast 1971: 59). In Anknüpfung an Rehmke möchte er „die Rede davon, dass einer Bewusstsein ‚hat‘“, „so gedeutet wissen, dass Bewusstsein nicht ein Gegenüber oder auch nur eine Eigenschaft des ‚Habenden‘ darstellt, sondern sein Wesen, so wie Pferdein das Wesen des Pferdes ist“ (Pothast 1971: 59, Anm. 18; vgl. Rehmke 1923: 40 f. bzw. Rehmke 1910: 90–100).

514 Dass das ‚Ich‘ wesentlich im Selbstbewusstsein gründet, sieht Kant als so selbstverständlich an, dass er ohne Weiteres formulieren kann, „dass die blosse Vorstellung *Ich* in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transzendente Bewusstsein sei“, worunter – wie aus dem Kontext hervorgeht – „das Bewusstsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption“, zu verstehen ist (KrV A117). Vgl. hierzu auch KrV A400: „Nun ist die blosse *Apperzeption (Ich)* Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe etc.“ (Hervorhebung vom Verfasser). Vgl. ebenso KrVA123: „Denn das stehende und bleibende *Ich (der reinen Apperzeption)* macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, so fern es bloss möglich ist, sich ihrer bewusst zu werden“ (Hervorhebung vom Verfasser).

515 In der Wendung „Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket“, liegt aber kaum ein Hinweis auf die „Anonymität“ des Denkens beschlossen (Rademacher 1970: 35 ff.). Die *Ichlosigkeit* im Sinne des „Es (das Ding), welches denket“, oder des gänzlich unbestimmten „x“ des transzendentalen Subjektes ist vielmehr die Folge des verfehlten Versuches, das ‚Ich‘ unter Missachtung seiner im Selbstbewusstsein verankerten reflexiven Grundstruktur zum Objekt zu machen, d. h. zu verdinglichen.

Ebenso wenig kann auf der anderen Seite Heimsoeths Deutung dieser „merkwürdigen Formel“, wonach diese gänzlich auf die transzendente Apperzeptionseinheit zu beziehen ist (Heimsoeth 1966: 93 f.), überzeugen, da die Qualifizierung der ursprünglichen Apperzeption als „Es (das Ding)“ mit dem grundsätzlichen Beweisziel des Paralogismuskapitels, nämlich der Abwehr der „Subreption des hypostasierten Bewusstseins (apperceptionis substantiatæ)“ (KrV A402), kaum in Übereinstimmung zu bringen ist.

mungslose „x“ blicken, in das sich das vermeintlich erfasste ‚Ich‘ im Zuge seiner fehlgeschlagenen Objektivierung verflüchtigt hat, gewärtigen wir, dass „wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen“. Das Bewusstsein unterscheidet nicht nur „ein besonderes Objekt“ und besitzt demnach, wie wir bereits oben erklärt haben, eine objektive Seite, sondern ist gleichzeitig auch Form der Apperzeption, d. h. „subjektive Bedingung“ jeder möglichen Erkenntnis.⁵¹⁶ Das ‚Ich‘ der Apperzeption als die Subjektseite des Bewusstseins, die wir „doch bei allem Denken“ voraussetzen⁵¹⁷, lässt sich nicht einmal in unendlich iterierten Versuchen objektivieren, sondern tritt stets von Neuem als subjektseitige Voraussetzung auf. Der Versuch, des ‚Ich‘ mit Hilfe des Begriffs des transzendentalen Objekts/Subjekts⁵¹⁸ habhaft zu werden, mündet damit in einen „Zirkel“.⁵¹⁹

Diese der Paralogismusproblematik *insgesamt* den Boden bereitende Argumentation aus den Einleitungsabschnitten verwendet Kant nun auch im Zusammenhang des zweiten Paralogismus. Das „Subjekt der Inhärenz“, d. h. das bereits im ersten Paralogismus abgewehrte reale *subiectum*, werde „durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transzendental bezeichnet“.⁵²⁰ Das dem Gedanken angehängte ‚Ich‘ meint hier, wie der folgende Satz enthüllt, nichts anderes als „ein Etwas überhaupt (transzendentales Subjekt)“⁵²¹. Sein prekärer Status, der auf der problematischen Loslösung und Verselbstständigung jenes ‚x‘ von seinen Gedanken beruht, schlägt sich im Bild seines blossen Angehängtseins nieder. Tatsächlich entspringt ja der hartnäckige Schein durch die ungerechtfertigte Verdinglichung einer blossen Abstraktion, die innerhalb der Simplitätsthematik dadurch besonderen Auftrieb gewinnt, dass „gewiss nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem blossen Etwas“⁵²².

516 KrV A354.

517 KrV A354.

518 Cohen 1877: 37 u. 43; Cohen 1907: 125.

519 Gegen die Henrich'schen ‚Zirkel des Selbstbewusstseins‘ gewandt weist Klaus Düsing ganz zu Recht darauf hin, dass der hier besprochene Zirkel nicht etwa die Möglichkeit von Selbstbewusstsein überhaupt in Frage stellen will, sondern vornehmlich ein Zirkel in der angemassten metaphysischen Bestimmung des Subjektes vermittelt ontologischer Prädikate ist (Düsing 2002a: 111 ff., 118 ff.).

520 KrV A355. Am Ende des Absatzes gebraucht Kant diese auffällige Wendung erneut: Das reale *subiectum* (das „Subjekt[s] selbst“) werde „durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck *Ich* (welchen ich auf jedes denkende Subjekt anwenden kann) <lediglich> *bezeichnet*“ (KrV A355; Hervorhebung vom Verfasser).

521 KrV A355.

522 KrV A355.

Zusammenfassend können wir daher Folgendes festhalten: Das ‚Subjekt der Inhärenz‘, welches der eigentliche Zielpunkt der von der rationalen Psychologie vollzogenen Objektivierung des ‚Ich‘ darstellt, wird „durch das dem Gedanken angehängte Ich“ – d.h. hier: das transzendente Subjekt = x – „nur transzendental bezeichnet“⁵²³, d.h. es hat sich in die Unbestimmtheit eines ‚Etwas = x ‘ aufgelöst und verweist so in einem sowohl auf einen Objektivitäts*anspruch* wie auch auf das Faktum seiner Uneinlösbarkeit.⁵²⁴

Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis – allerdings unter *vertauschten* Vorzeichen – gelangt Lichtenberg, wenn er in seinen *Sudelbüchern* dem ‚Es denkt‘ vor dem ‚Ich denke‘ den Vorzug gibt:

Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewusst, die nicht von uns abhängen; andere, glauben wir wenigstens, hängen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. *Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, so bald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das *Ich* anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.⁵²⁵

In Lichtenbergs Augen gebührt dem ‚Es denkt‘ deshalb der Vorrang, weil sich im „Ich“ das Bedürfnis nach einem dem Denken gegenüber vorgängigen, d.h. *transzendenten* Urheber oder Grund des Denkens artikuliert, für den es keinerlei (theoretische) Rechtfertigung gibt. An die Subjektstelle des Denkens soll vielmehr der grammatische Platzhalter ‚Es‘ treten, der immer dann zum Einsatz kommt, wenn zwar grammatisch ein Subjekt gefordert ist, der Vorgang/die Tätigkeit aber inhaltlich keinem Urheber zugeordnet werden kann. (So ist es sinnlos, nach dem Subjekt des Vorganges ‚blitzen‘ zu fragen: „Wer blitzt?“, insbesondere natürlich dann, wenn hinter Natur-

523 KrV A355.

524 Damit im Folgenden keine Missverständnisse entstehen, sei hier kurz darauf verwiesen, dass der Begriff des transzendentalen Subjektes *doppeldeutig* ist. Das transzendente Subjekt = x , worin sich die (versuchte) Hypostasierung des ‚Ich‘ ausspricht und welches nichts anderes als das auf die Subjektproblematik angewandte transzendente Objekt = x ist, muss strikte unterschieden werden vom transzendentalen Subjekt im Sinne des erkenntnistheoretischen Subjektes (dem „Bewusstsein überhaupt“), das sehr oft auch als transzendente Subjektivität angesprochen wird. (Vgl. Heimsoeth 1966: 113 f., Anm. 159). In den meisten Fällen dürften keine präzisierenden Anmerkungen nötig sein, da bereits aus dem Kontext zweifelsfrei hervorgeht, welche Bedeutung dem Ausdruck zugrunde liegt.

525 Lichtenberg: *Sudelbücher*, K76. Zur Textgestalt, insbesondere zu den Konjekturen in der Kommasetzung vgl.: Vaas / Kanz 1995: 289 f.

vorgängen nicht mehr die Handlungen von Göttern (wie beispielsweise von Zeus) vermutet werden.⁵²⁶⁾

Es leuchtet indes nicht ganz ein, warum zur Abwehr eines solchen – in Kants Worten – transzendentalen Subjektes = x das ‚Ich‘ *insgesamt* aufgegeben oder abgeschafft werden muss. Stattdessen fragt sich, ob Lichtenbergs Überlegungen nicht an einem einseitigen Verständnis des ‚Ich‘ krankten, indem sie dieses ganz auf die Bedeutung jenes „Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket“⁵²⁷, festlegen – also auf jenes „x“, das, indem es von seinen Gedanken abgelöst und (unrechtmässig) verselbstständigt wird, als das Substantiale (d.h. der substantielle „Kern“ und Grund) des denkenden Wesens erkennbar sein soll. In Kants Ansatz ist aber das ‚Ich‘ gerade kein *transzender* Grund oder Urheber des Denkens, sofern sich in ihm nämlich nichts anderes als die reflexive Grundstruktur des Selbstbewusstseins ausspricht, an die jedes Denken gebunden ist. Verkürzend könnte man formulieren: Das ‚Ich‘ *ist* nichts anderes als die Artikulation jener Reflexivität des Selbstbewusstseins (der Apperzeption) und kann somit kein „x“ sein, das dem Denken selbst noch zugrunde zu legen wäre.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen können wir nun hinsichtlich der Rede von der ‚absoluten Einheit des Subjektes‘ die notwendigen Differenzierungen vornehmen. „Die Einfachheit [...] der Vorstellung von einem Subjekt“ ist keine Erkenntnis von der wirklichen Einfachheit des ‚Subjekts selbst“.⁵²⁸ D.h.: Die „durch das Ich jederzeit“ gedachte ‚absolute Einheit‘ ist im Kern nichts als die „*logische* Einheit des Subjekts (Einfachheit)“⁵²⁹, welche uns aber ebendarum keinerlei sachhaltige Erkenntnis über die reale Einfachheit eines unseren Gedanken supponierten *subiectums* eröffnet.

Allerdings hat der Schein, wie wir dies bereits oben *als Problem* formuliert haben, noch einen ganz anderen, zweiten Ursprung, der nicht einfach in jener Tendenz der (verfehlten) Objektivierung des ‚Ich‘ aufgeht, die – gestützt auf den erkenntnistheoretischen Bewusstseinsbegriff – unter dem Titel des transzendentalen Subjektes/Objektes abgehandelt worden ist.

Wenn wir nämlich die Form der Apperzeption „als bloss subjektive Bedingung“ „mit Unrecht zur Bedingung der Möglichkeit einer Er-

526 Vgl. Achenbach 1994: 194 f. u. 200.

527 KrV B404/A346.

528 KrV A355.

529 KrV A356 (Hervorhebung vom Verfasser).

kenntnis der Gegenstände, nämlich zu einem *Begriffe* vom denkenden Wesen überhaupt machen“, so wird dies näherhin damit begründet, dass „wir dieses [d.h. das denkende Wesen] uns nicht vorstellen können, ohne uns selbst mit der Formel unseres Bewusstseins an die Stelle jedes andern intelligenten Wesens zu setzen“.⁵³⁰ Die Vorstellung von denkenden Wesen nimmt dieser Begründung zufolge ihren Ausgang vom Standpunkt der ersten Person, an den das Wissen von denkenden Wesen gewissermassen exklusiv gebunden scheint. In der Subjektivität des ‚Ich‘ (im ‚subjektiven Ich‘) liegt demnach eine besondere Gestalt von *Selbsterkenntnis* beschlossen, die unsere Vorstellung von denkenden Wesen insgesamt zu leiten scheint.⁵³¹

Dass Kant als Grundvoraussetzung für diese besondere ‚Art der Nachforschung‘ zwingend den reflexiven Rückgang auf das eigene ‚Ich‘ fordert, und zwar dergestalt, „dass, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen“ muss⁵³², ist allein vor dem Hintergrund einsichtig zu machen, dass er im ‚subjektiven Ich‘ nach wie vor *eine Erkenntnisquelle sui generis* sieht. Die Spannung zu der Tatsache, dass das ‚Ich‘ gleichzeitig als erkenntnistheoretisches Subjekt („der formale Satz der Apperzeption: *Ich denke*“⁵³³) bezeichnet wird, ist dabei unübersehbar. Tatsächlich dürfte diese Spannung dafür verantwortlich zeichnen, dass Kant es im zweiten Paralogismus (im Gegensatz etwa zum ersten und dritten) tunlichst vermeidet, die Art dieser im ‚subjektiven Ich‘ gründenden Erkenntnis näher zu qualifizieren, während anderswo ganz ausser Frage steht, dass es sich bei derselben um Selbst-Beobachtung/Selbst-Wahrnehmung handelt.⁵³⁴

Diese These wird durch ein interessantes Detail bestätigt:

530 KrV A354.

531 Vgl. KrV B405/A347: „Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch keine äussere Erfahrung, sondern bloss durch das Selbstbewusstsein die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Übertragung dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden.“

532 KrV A353 f.

533 KrV A354.

534 Vgl. im dritten Paralogismus KrV A366: „Da ich aber, wenn ich das blosses Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen *beobachten* will, kein ander Correlatum meiner Vergleichenungen habe, als wiederum mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nämlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Objekt zukommen, unterschiebe, und das voraussetze, was man zu wissen verlangte.“ (Hervorhebung vom Verfasser).

Aber die Einfachheit meiner selbst (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Satze: Ich denke, *geschlossen*, sondern die erstere liegt schon in jedem Gedanken selbst. Der Satz: *Ich bin einfach*, muss als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperzeption angesehen werden [...]⁵³⁵

Der Fokus der Kritik an der rationalen Psychologie richtet sich vor allem gegen den angeblichen *Schluss* auf die reale Einfachheit der Seele. Allerdings wirft der Status der gleichzeitig in Sicherheit gesetzten *logischen* Einheit des ‚Ich‘⁵³⁶ Probleme auf. Diese wird als logische Grundbedingung eines jeden Gedankens angesprochen⁵³⁷ (denn die Einfachheit meiner selbst „liegt schon in jedem Gedanken selbst“). Von der erschlossenen (realen) Einfachheit der Seele unterscheidet sie sich vornehmlich dadurch, dass sie *unmittelbar* in der Apperzeption beschlossen liegt, und zwar als „ein unmittelbarer Ausdruck“ derselben.

Es leuchtet indes wenig ein, dass die *transzendente Einheit* der Apperzeption mit der Einheit der Seele als einer *einfachen Substanz* verwechselt werden könnte, zumal wir uns auf jene nicht als auf etwas irgendetwie ‚Gegebenes‘ beziehen können, sondern dieselbe allererst einer vorgängigen synthetischen Leistung entspringt.⁵³⁸ Die Einheit der ursprünglichen Apperzeption, „welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist“ und welche daher selbst eine „transzendente Voraussetzung“ genannt werden muss⁵³⁹, werden wir überdies kaum als ein (wie auch immer geartetes) *Unmittelbares* ansprechen können. Was mit der

535 KrV A354 f.

536 KrV A355: „*Ich bin einfach*, bedeutet aber nichts mehr, als dass diese Vorstellung: *Ich*, nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse, und dass sie absolute (obzwar bloss logische) Einheit sei.“

537 KrV A353: „Nun ist es aber auch unmöglich, diese notwendige Einheit des Subjekts, *als die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gedankens*, aus der Erfahrung abzuleiten.“ (Hervorhebung vom Verfasser).

538 KrV A118: „Diese synthetische Einheit [der reinen Apperzeption] setzt aber eine Synthesis voraus, oder schliesst sie ein, und soll jene a priori notwendig sein, so muss letztere auch eine Synthesis a priori sein.“ Die A-Deduktion ordnet diese reine Synthesis der (produktiven) Einbildungskraft zu (KrV A118). Die zweite Auflage bestimmt demgegenüber alle Verbindung als „*Verstandeshandlung*, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen“ (KrV B130; Hervorhebung vom Verfasser). Die vorausgesetzte Synthesis ist damit in der B-Fassung nicht mehr eine solche der Einbildungskraft, die ihre Bedeutung als *selbstständiges* Vermögen neben der Sinnlichkeit und dem Verstand inzwischen eingebüsst hat (Düsing 1992: 99; Düsing 1980: 25), sondern wird nun dem Verstand selbst – als dem Verbindungs-/Synthesis-Vermögen schlechthin – zugeschlagen (KrV B134 f.).

539 KrV A107.

unmittelbar durch die Apperzeption ‚ausgedrückten‘ Einheit/Einfachheit gemeint sein könnte, erhellt präzise aus der näheren Charakterisierung des in den Paralogismen vorherrschenden Scheins. Dieser besteht in der Versuchung, „die Einheit in der Synthesis der Gedanken vor eine *wahrgenommene Einheit* im Subjekte dieser Gedanken zu halten“⁵⁴⁰. Der Eindruck, dass es sich hier weniger um eine transzendente als vielmehr um eine in der Selbstwahrnehmung unmittelbar erfasste Einheit handelt, wird durch die auffällige Anlehnung an die Terminologie der 1770er Jahre bestärkt. Mit dem Terminus des ‚Ausdrückens‘ umschreibt Kant jene dem ‚Ich‘ im subjektiven Vollzug unmittelbar entspringende Selbsterkenntnis:

Also drückt das Ich das Substantiale aus; denn dasjenige substratum, was allen Accidenzen inhäriert, ist das substantiale. Dieses ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können. Wir können von keinem Dinge das substratum und das erste Subject anschauen; aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das substantiale selbst aus.⁵⁴¹

Wie wir aus der Metaphysik-Vorlesung L₁ deutlich ersehen können, hat Kant in den 1770er Jahren die rationale Psychologie ganz auf den Boden der im ‚Ich‘ unmittelbar ‚ausgedrückten‘ Erkenntnisse gestellt. So heisst es etwa unmissverständlich: „Wir werden also von der Seele a priori nichts mehr erkennen, als nur so viel, *als uns das Ich erkennen lässt*.“⁵⁴² Die Erkenntnis der Seele, und zwar gerade auch die apriorische Erkenntnis derselben in der rationalen Psychologie, wird damit auf jenes unmittelbare Um-sich-selbst-Wissen gestützt, das in einem jeden Vollzug des Selbstverhältnisses als solchem mitgegeben bzw. ‚enthalten‘ sein soll.

Der *kritische* Standpunkt zeichnet sich demgegenüber zwar dadurch aus, dass das ‚Ich‘ nun nicht mehr in der Selbstwahrnehmung (Selbstanschauung) unmittelbar auf sein substantiales *Dasein* ausgreifen kann, was, sofern sich darin nun die *Vernunftaufgabe* des ‚Unbedingten‘ des denkenden Subjektes ankündigt⁵⁴³, allein noch mit Hilfe von Schlüssen geschehen könnte. Damit ist jene besondere Erkenntnisweise zwar jeder ontologischen Valenz beraubt, aber – und darauf gilt es zu achten – Kant hebt gleichwohl weiter auf das ‚subjektive Ich‘ als auf eine besondere Erkenntnisquelle ab. Die rationale Psychologie mag an ihren Schlüssen

540 KrV A402 (Hervorhebung vom Verfasser).

541 AA 28.1, 226.

542 AA 28.1, 266 (Hervorhebung vom Verfasser). „Den Begriff der Seele bekommen wir nur durch *das Ich*“ (AA 28.1, 265).

543 Vgl. KrV A397 f. u. KrV B390 ff./A333 ff.

scheitern, aber die von ihr als ‚Basis‘ dieser Schlüsse ins Feld geführten Wahrnehmungen/Beobachtungen bleiben in ihrem prinzipiellen Werte unangetastet.⁵⁴⁴ Auch wenn der „vermeintliche kartesianische Schluss“ auf die Existenz der *res cogitans* aufs Schärfste zurückgewiesen wird, heisst es nämlich nach wie vor, dass das Selbstbewusstsein „die Wirklichkeit unmittelbar aussagt“.⁵⁴⁵ An dem Sachverhalt, dass das Selbstbewusstsein *an sich selbst unmittelbar etwas ‚aussagt‘ bzw. ‚ausdrückt‘* – worauf sich die rationale Psychologie als auf unbezweifelbare Tatsachen der ‚inneren‘ Erfahrung beruft⁵⁴⁶ –, hält Kant unbeirrt fest, und zwar sogar gegen das hartnäckige Problem, dass diese ‚unmittelbaren Aussagen‘ des Selbstbewusstseins eine zentrale urteiltheoretische Unterscheidung zu sprengen drohen:

Von besonderer Schwierigkeit ist Kants Ansicht, dass „der *vermeintliche* kartesianische Schluss, cogito, ergo sum, in der Tat *tautologisch* ist, indem das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt“⁵⁴⁷. Die Rede von einer Tautologie oder – wie dann in der zweiten Auflage – von einer Identität, da das ‚Ich denke‘

544 Es sei nochmals betont, dass es sich bei dieser Art von Selbsterkenntnis nicht um ‚Beobachtungen‘ im Sinne der *empirischen* Psychologie handeln kann, die sich ganz auf „das Spiel unserer Gedanken“ im inneren Sinn und „die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst“ bezieht und eine „Art der Physiologie des inneren Sinnes“ genannt werden muss, indem sie sich allein mit der Erklärung des *Erscheinungs-Ich* befasst (KrV B405 f./A347). Aber ebenso wenig fügt sich jene auf das ‚subjektive Ich‘ gegründete, besondere Gestalt der Selbsterkenntnis spannungslos in die *rationale* Psychologie ein, wenn diese im Sinne der *Kritik der reinen Vernunft* als vollkommen erfahrungsunabhängige, d. h. *reine Vernunftwissenschaft* angesehen wird (KrV B400/A342 u. B405 f./A347). Damit zeigt sich hier erneut, dass die unmittelbar im ‚Ich‘ wurzelnde bzw. in der Selbstwahrnehmung erfasste (Selbst-)Erkenntnis die vom kritischen Kant verfochtene scharfe Unterscheidung und strikte Aufgabenteilung zwischen der empirischen und der rationalen Psychologie sprengt oder zumindest unterläuft.

545 Vgl. hierzu KrV A354 f.: „Der Satz: *Ich bin einfach*, muss als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperzeption angesehen werden, so wie der vermeintliche kartesianische Schluss, cogito, ergo sum, in der Tat tautologisch ist, indem das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt.“

546 Vgl. KrV B404 f./A346: Die rationale Psychologie stützt sich unter anderem auf den Satz, „dass alles, was denkt, so beschaffen sei, als *der Ausspruch des Selbstbewusstseins es an mir aussagt*“ (Hervorhebung vom Verfasser). Siehe ebenso: KrV B400 f./A342 f.: „Man darf sich daran nicht stossen, dass ich doch an diesem Satze [d. h. ‚Ich denke‘], der die *Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt*, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird, niemals rein, sondern zum Teil auf ein empirisches Principium gegründet sei.“ (Hervorhebung vom Verfasser).

547 KrV A355 (Hervorhebung vom Verfasser).

„den Satz, Ich existiere, in sich“ enthalte⁵⁴⁸, entspringt freilich einer gewissen Verlegenheit. Die Betonung des ‚analytischen‘ Charakters richtet sich zum einen gegen die Ansicht, dass es sich um eine tatsächliche, ‚echte‘ Daseinserkenntnis handelt, da Existentialsätze, wie aus der Kritik des ontologischen Gottesbeweises bekannt ist⁵⁴⁹, grundsätzlich immer synthetisch sind.⁵⁵⁰ Zum andern geht es aber auch nicht um ein rein logisch-analytisches Verhältnis, wie deutlich aus der präzisierenden Feststellung in B hervorgeht, dass „schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde“ liegt.⁵⁵¹

Die Analytizität meint das *im Vollzug* des Selbstbewusstseins stets mitgegebene und insofern *nicht wegzudenkende* Daseinsbewusstsein, das im Sinne dieser seiner Unaufhebbarkeit im Vollzug in der Tat gewissermassen ‚im‘ Denken mit enthalten ist. Die *Prolegomena* umschreiben diese Art der unmittelbaren Daseinsgewissheit auch als „Gefühl“, oder genauer: als „Gefühl *eines* Daseins“⁵⁵², indem uns dasselbe ein nicht kategorial bestimmtes, d.h. bloss *unbestimmtes* Dasein anzeigt.⁵⁵³ Gestützt auf das Zeugnis dieses ‚im‘ Selbstbewusstsein beschlossenen Daseinsbewusstseins lässt sich mithin gerade keine Erkenntnis der Existenz von denkenden Wesen überhaupt erlangen, wie diese im Satz: „Alles, was denkt, existiert“, angestrebt wird.⁵⁵⁴ Der Verbindung des Denkens mit seiner Existenz kann ich immer nur im je unmittelbaren Vollzug inne werden, an den diese Art der Gewissheit daher auch zwingend gebunden bleibt, ohne dass damit irgendetwas über die Existenz meines oder eines andern ‚Ich‘ als *res* (cogitans) ausgemacht wäre.

2.2.5 Zwei Grundlinien der Argumentation

In den vorhergehenden, um die Thematik des zweiten Paralogismus zentrierten Ausführungen haben wir im Wesentlichen zwei Grundlinien der Argumentation unterschieden. Zum einen folgt der Schluss auf die Einfachheit der Seele der das Paralogismuskapitel insgesamt durchwaltenden Grundtendenz der Hypostasierung des ‚Ich‘. Die Argumentation setzt zwingend den *erkenntniskritischen* Begriff des (Selbst-)Bewusstseins voraus und rückt die Problematik vor allem unter dem Gesichtspunkt eines fehlschlagenden Objektivierungsversuches ins Profil. Das „x“ des transzendentalen Objektes/Subjektes ist dabei sowohl Zeichen für den Objektivitätsanspruch wie auch für dessen Scheitern und erweist sich so gleichsam als Chiffre für die Grenze der Erkenntnis. Aus dem für das

548 KrV B422, Anm.

549 KrV B626/A598.

550 Vgl. Schmitz 1989: 194 f.

551 KrV B422 f., Anm.

552 Prolegomena §46 = AA 4, 334, Anm. (Hervorhebung vom Verfasser).

553 Siehe KrV B422 f., Anm. Vgl. auch: Düsing 1987: 103 f.

554 KrV B422, Anm.

Verständnis der entsprechenden Passagen unabdingbaren Rückgriff auf die Kategoriendeduktion und den Phaenomena-Noumena-Abschnitt geht deutlich hervor, dass diese Argumentationslinie ganz auf dem Boden der ‚Analytik‘ und dem ihr zugehörigen Konzept des erkenntnistheoretischen Subjekts steht.

Am deutlichsten ist diese Argumentationsweise am Ende des Paralogismuskapitels ausgebildet, wenn es heisst: „Man kann allen *Schein* darin setzen: dass die *subjektive* Bedingung des Denkens vor die Erkenntnis des *Objektes* gehalten wird.“⁵⁵⁵ Dass das denkende Ich vermitteltst der Kategorien sich selbst (als Objekt) erkennen könne, wird daher entschieden zurückgewiesen: Es gilt, dass das denkende Ich nicht „*sich selbst durch die Kategorien*, sondern die *Kategorien*, und durch sie alle Gegenstände, in der absoluten Einheit der Apperzeption, mithin *durch sich selbst* erkennt“⁵⁵⁶. Die Begründung dieses Satzes operiert konsequent mit der objektivitätsstiftenden Funktion des erkenntnistheoretischen Subjektes, welche dieses gleichsam vor seiner eigenen Objektivierung schützt, indem „ich dasjenige, was ich voraussetzen muss, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen“ kann.⁵⁵⁷ Die erkenntnistheoretische Ausreizung der Subjekt-Objekt-Differenz spitzt sich weiter in der Überlegung zu, „dass das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden“ ist.⁵⁵⁸ Das Zitat fokussiert auf den Gegensatz zwischen dem spontan-*bestimmenden* Denken, welches sich als das eigentliche *Subjekt* erweist, einerseits und dem *bestimmbaren* Selbst, d. h. „meiner inneren Anschauung (so fern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperzeption im Denken gemäss verbunden werden kann)“⁵⁵⁹, andererseits. Kant verbindet die Subjekt-Objekt-Unterscheidung also bereits hier mit dem Problem der Spontaneität des Denkens, um welches die Kritik der Paralogismen in der zweiten Auflage organisiert ist.⁵⁶⁰

555 KrV A396.

556 KrV A402.

557 KrV A402. Zu diesem in den theoretischen Bemühungen um die transzendente Subjektivität vermehrt anzutreffenden Argument siehe insbesondere: Bauch 1923/24: 32 ff.; Rickert 1928: 41 ff., 45 ff. u. 52; Thyssen 1958/59: 20 ff.; Heintel 1965: 77 f.

558 KrV A402.

559 KrV B407. In der Bezeichnung des ‚bestimmbaren Selbst‘ als (denkendes) *Subjekt* tritt der Begriff des ‚Subjekts‘ in seiner älteren Bedeutung des *subiectums* auf, also eigentlich im Sinne eines *Objektes* (vgl. KrV B407).

560 KrV B406 ff.

Mit diesen Überlegungen konkurriert eine zweite Argumentationslinie, die auf die im ‚subjektiven Ich‘ gründende Selbstbeobachtung bzw. auf die durch das ‚Ich‘ unmittelbar ‚ausgedrückte‘ Selbsterkenntnis abstellt und vom Leser – als unabdingbare Voraussetzung für diese besondere ‚Art der Nachforschung‘ – verlangt, dass er die Ausführungen vom Standpunkt der ersten Person aus, d. h. im ‚reflexiven‘ Rückgang auf sich selbst, prüft. Diese Argumentationsweise rekurriert also nicht auf die transzendente Subjektivität, die gar nie als etwas ‚Unmittelbares‘ präsent sein kann, sondern auf die ‚Innen‘-Perspektive eines sich selbst jederzeit an die Stelle des Untersuchungsobjektes versetzenden ‚Ich‘. Dieser Sachverhalt manifestiert sich letztlich auch darin, dass das im dritten Paralogismus verhandelte Identitätsbewusstsein überraschenderweise zeitlich konnotiert erscheint – ganz im Gegensatz zu der jeder Zeitlichkeit überhobenen Identität (der analytischen Einheit) der transzendentalen Apperzeption.⁵⁶¹

Für den Kant der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* ist die Scheidung dieser beiden Argumentationsstrategien allerdings künstlich, er sieht diese vielmehr in einer noch ungestörten Einheit, was insbesondere daraus hervorgeht, dass sich einige der für beide Strategien relevanten Anknüpfungspunkte im Text in unmittelbarer Nachbarschaft befinden, ja sogar argumentativ verbunden erscheinen.⁵⁶²

Der tiefere Grund für diesen Umstand liegt wohl in einer gewissen Unschärfe beschlossen, die dem Lehrstück der transzendentalen Apperzeption in der ersten Auflage anhängt. Das ‚Ich‘ tritt im Paralogismuskapitel vor allem als ‚Form‘ der Apperzeption bzw. des Bewusstseins auf.⁵⁶³ Angesichts der Tatsache, dass die Begriffe Form und Materie reflexionstheoretisch⁵⁶⁴ wechselweise aufeinander bezogen sind, gilt es zu fragen, was denn die ‚Materie‘ jener Bewusstseinsform ist.

In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* finden wir hierzu eine Antwort von seltener Deutlichkeit ausgesprochen: Das „Ich der Reflexion“, d. h. hier das Ich der Apperzeption⁵⁶⁵, mache das „Förmliche des Be-

561 Vgl. KrV B133.

562 Siehe in den Einleitungsabschnitten des Paralogismuskapitels besonders: KrV B404 f./A346 f. Siehe ebenso am Ende des Paralogismuskapitels: KrV A402.

563 KrV B404/A346 u. A354. Vgl. KrV A361, wo das „Bewusstsein“ als „die blosse subjektive Form aller unserer Begriffe“ bezeichnet wird. Vgl. auch: Emundts 2006: 306.

564 Vgl. KrV B316 ff./A260 ff.

565 ‚Reflexion‘ heisst hier das „Bewusstsein der Tätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben“, wozu ein „Begriff und (vom Anschauen unterschiedenes) Denken überhaupt“ erfordert wird

wusstseins“ aus, wogegen „die *innere Erfahrung* das Materielle desselben und ein Mannigfaltiges der empirischen inneren Anschauung, das Ich der *Apprehension*, (folglich eine empirische Apperzeption) enthält“.⁵⁶⁶ Die transzendente Apperzeption und die empirische Apperzeption (mit dem Mannigfaltigen der empirischen inneren Anschauung) verhalten sich demzufolge zueinander wie Form und Materie. Diese Konsequenz vermeidet Kant meistens dadurch, dass er die Formalität des ‚Ich (denke)‘ ganz im Begriff der transzendentalen Einheit aufgehen lässt, so dass jene Form also vor allem Bewusstseins*einheit* ist.⁵⁶⁷ Allerdings zeigt sich, dass die Überlegungen zum präzisen Verhältnis der transzendentalen und empirischen Apperzeption oft nicht über die Erklärung ihrer *wechselseitigen Beziehung* hinausgehen, wodurch die Anwendung der Form-Materie-Unterscheidung auf die Subjektseite des Bewusstseins durchaus eine gewisse Berechtigung genießt. Genauso wie für alle Vorstellungen gilt, dass sie „eine notwendige Beziehung auf ein *mögliches* empirisches Bewusstsein“ haben müssen, wird für „alles empirische Bewusstsein“ festgehalten, dass es „eine notwendige Beziehung auf ein transzendentales (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewusstsein, nämlich das Bewusstsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption“, haben müsse.⁵⁶⁸

(*Anthropologie* §7 = AA 7, 141). Diese Kennzeichnung identifiziert das, was hier unter dem Stichwort ‚Reflexion‘ angesprochen wird, eindeutig als die reine Apperzeption, die wenig später auch tatsächlich unter ihrem eigenen Namen auftritt (*Anthropologie* §7 = AA 7, 141). Vgl. dazu ebenso *Anthropologie* §4 = AA 7, 134, Anm., wo „das *Ich* als *Subjekt* des Denkens [...], welches die reine Apperzeption bedeutet“, explizit als „das bloss reflektierende Ich“ bezeichnet wird.

566 *Anthropologie* §7 = AA 7, 141 f. (Hervorhebungen von Kant).

567 In der A-Deduktion heisst es, dass „die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.“ (KrV A105). Vgl. hierzu auch in den Reflexionen zur *Anthropologie*: „Die Form des inneren Sinnes ist die Zeit. Die Form der Apperzeption ist die formale Einheit im Bewusstseyn überhaupt, die logisch ist.“ (R224; AA 15.1, 85).

Neben den Formen der Anschauung spricht Kant auch im Zusammenhang mit den Kategorien von der „Form einer Erfahrung überhaupt“ (KrV A125) bzw. von der „intellektuelle[n] Form“, welche mithin „selbst eine formale Erkenntnis aller Gegenstände a priori überhaupt“ ausmacht, „so fern sie [d.h. die Gegenstände] gedacht werden“ (KrV A129 f.). Wir müssen indes beachten, dass sich dieser Sprachgebrauch ganz innerhalb der Grenzen einer reflexionstheoretischen Differenzierung *an* der (Erfahrungs-)Erkenntnis hält und mithin gerade nicht jene hier in Frage stehende Verschiebung der Form-Materie-Unterscheidung auf das denkende Subjekt selbst meint.

568 KrV A117.

In der Tatsache, dass der Aufweis der ursprünglichen Apperzeption als transzendente Voraussetzung von der gewissermassen gegenläufigen Tendenz, wonach allen Vorstellungen „eine notwendige Beziehung auf ein *mögliches* empirisches Bewusstsein“ eignen muss, wiederum eingeschränkt wird, spricht sich ein zentrales Motiv im Gebrauch der Form-Materie-Distinktion aus: Kant glaubt die transzendente Apperzeption gegen ihre Loslösung und Verselbstständigung von jedem Erfahrungsbezug sichern zu müssen, indem er die Funktion derselben – ganz ähnlich wie bei der Beschränkung der Kategorien auf den empirischen Gebrauch – auf das „Feld möglicher Erfahrung“⁵⁶⁹ restringiert. Das ursprüngliche Selbstbewusstsein bleibt so relativ eng an das empirische Bewusstsein angeschlossen. Diese Verwobenheit mit dem empirischen Bewusstsein verhindert aber letztlich auch, dass die Frage, in welcher Weise die transzendente Apperzeption selbst ‚gegeben‘ werden kann bzw. wie überhaupt Selbst-‚Erfahrung‘ des transzendentalen Bewusstseins möglich ist, als ein eigenständiges theoretisches Problem ins Blickfeld zu treten vermag. Oder aber – wenn dieses Problem denn tatsächlich einmal gestellt wird, wird es im Prinzip als gelöst vorausgesetzt: Die „blosse Vorstellung Ich“, welche in ihrer Beziehung auf alle anderen Vorstellungen „das transzendente Bewusstsein“ genannt werden muss, könne „klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein“.⁵⁷⁰ Kant fügt sofort hinzu, dass ihm an der Frage nach der Klarheit oder Dunkelheit eigentlich „nichts“ liege, „ja nicht einmal an der Wirklichkeit“ ebendieses empirischen Bewusstseins der transzendentalen Vorstellung ‚Ich‘⁵⁷¹, da ja die Frage nach dem erkenntnistheoretischen (transzendentalen) Subjekt gar nicht auf irgendwelche *faktisch* stattfindenden Bewusstseinsvollzüge abhebt.

So richtig die Herausstellung des erkenntnistheoretischen Gesichtspunktes in der Tat sein mag, so deutlich wird auf der andern Seite auch, dass das Problem der Selbsterfahrung weitgehend ungeklärt ist. Die Differenzierung zwischen der Klarheit und der Dunkelheit der transzendentalen Vorstellung ‚Ich‘ bezieht sich auf dessen Präsenz in einem empirischen (Selbst-)Bewusstsein, ohne dass dabei aber die Möglichkeit dieser empirischen Gegebenheitsweise überhaupt zur Debatte stünde. Die Annahme einer solchen, meistens unthematisch bleibenden Präsenz des ‚Ich‘ im

569 KrV B304/A248.

570 KrV A117.

571 KrV A117.

Selbstbewusstsein⁵⁷², die aber in einem reflexiven Akt jederzeit zur Klarheit eines *empirischen* Bewusstseins erhoben werden kann, ist eine nicht hinterfragte Voraussetzung, die auch dem Paralogismuskapitel in A zugrunde liegt, wenn das ‚Ich‘ unter dem Gesichtspunkt erörtert wird, dass man „wahrnehmen“ könne, „dass diese Vorstellung [das ‚Ich‘] bei allem Denken immer wiederum vorkömmt“⁵⁷³.

Bereits in der A-Deduktion wird indes das transzendente Bewusstsein im Hinblick darauf, dass es „das Mannigfaltige, nach und nach Ange-schaute, und denn auch Reproduzierte, in *eine* Vorstellung vereinigt“, als „Actus“ gefasst.⁵⁷⁴ Dass die Bestimmung der transzendentalen Subjektivität als *ursprünglicher Spontaneität* ein zentraler Nerv in der Frage nach der Möglichkeit von Selbsterfahrung ist, deutet sich insofern an, als wir Bewusstsein oft „nur *in der Wirkung*, nicht aber *in dem Actus selbst*, d.i. unmittelbar, mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen“⁵⁷⁵. Kant macht den Gedanken des *actus purus* aber im Folgenden nicht weiter für das Problem der Selbsterfahrung fruchtbar. Es bleibt dabei, dass er die Frage nach der Klarheit oder Dunkelheit der transzendentalen Vorstellung ‚Ich‘ unter dem Aspekt, dass das Bewusstsein transzendente Voraussetzung der „Erkenntnis von Gegenständen“⁵⁷⁶ ist, für unerheblich erklärt, während für ihn gleichzeitig ausser Frage steht, dass das ‚Ich‘ im Moment der Reflexion in die ‚Klarheit‘ eines *empirischen* Bewusstseins erhoben werden kann.⁵⁷⁷

Einige Ansätze zur Klärung des Problems der Selbsterfahrung finden sich freilich in der Einleitung des Paralogismuskapitels, indem der Blick dort auf den Sachverhalt gelenkt wird, dass „ich doch an diesem Satze [d.h. ‚Ich denke‘], der die *Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt*, eine innere Erfahrung habe“⁵⁷⁸ – eine innere Erfahrung allerdings, die, sofern es sich eben um die Selbsterfahrung (den ‚Ausdruck‘) der *transzendentalen* Apperzeption handelt⁵⁷⁹, gerade von jeder näheren inhaltlichen Ausfüllung durch empirische Unterschiede freigehalten wird, ja die eigentlich mit jener in der *empirischen* Seelenlehre verhandelten inneren Erfahrung/Selbst-

572 KrV A104: „aber, unerachtet dieser Unterschiede, muss doch immer ein Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt“.

573 KrV A350.

574 KrV A103 (Hervorhebung vom Verfasser).

575 KrV A103 f. (Hervorhebung vom Verfasser).

576 KrV A104.

577 KrV A104.

578 KrV B400 f./A342.

579 KrV B401/A343: „Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die blosse Apperzeption: *Ich denke*; welche sogar alle transzendente Begriffe möglich macht“.

wahrnehmung am Ende nichts gemein hat.⁵⁸⁰ „Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältnis zu anderer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntnis, sondern muss als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transzendental ist.“⁵⁸¹ Wie im zitierten Satz sehr schön erkennbar ist, wird die hier angesprochene innere Erfahrung/Selbstwahrnehmung zunächst von allen empirischen Besonderheiten gereinigt und in die Abstraktion einer Erfahrung/Wahrnehmung „überhaupt“ erhoben, um ihr sodann den Charakter des Empirischen abzusprechen, d. h. sie von einer ‚empirischen Erkenntnis‘ in die ‚Erkenntnis des Empirischen überhaupt‘ umzubiegen.⁵⁸² Es handelt sich also um eine Erfahrung, die im Grunde genommen aller Kennzeichen des Empirischen entbehrt, also um eine Erfahrung, die – im üblichen Sinne – eigentlich keine ist, oder, wenn der Ausdruck erlaubt ist: um eine Art ‚transzendente‘ Selbsterfahrung.

Der Status einer solchen ‚transzendental‘ zu nennenden Selbsterfahrung bleibt hier aber völlig ungeklärt⁵⁸³ und wird vorerst nicht zum Gegenstand weiterer theoretischer Bemühungen. Der Punkt, auf den es uns hier allein ankommt, besteht darin, dass dieses Problem noch losgelöst von allen Bezügen zur ursprünglichen Spontaneität des erkenntnistheoretischen Subjektes diskutiert wird, so dass ein tragfähiger Lösungsansatz nicht nur ausbleibt, sondern – solange das ‚Ich‘ mehr als Form denn als *Actus* gefasst wird – auch ausbleiben muss.⁵⁸⁴

Die kurze Beleuchtung des Bewusstseins unter dem Aspekt seiner Spontaneität wächst sich nicht zu einem eigenständigen Ansatz aus, der die Überlegungen der Deduktion der A-Fassung insgesamt bestimmen und organisieren könnte. Viel zu sehr ist die transzendente Apperzeption auf die produktive Einbildungskraft und deren synthetische Leistungen angewiesen, als dass sie gewissermassen nur aus eigener Kraft selbst tätig zu werden vermöchte.⁵⁸⁵ Die mehr angedeutete denn als bestimmenden

580 KrV B400/A342: „denn, wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgend eine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnisgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern *empirische* Seelenlehre.“; KrV B401/A343: „Das mindeste Objekt der Wahrnehmung (z. B. nur Lust oder Unlust), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewusstseins hinzu käme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln.“

581 KrV B401/A343.

582 Schmitz 1989: 193 ff.

583 Holzhey 1970: 235 ff.

584 Vgl. KrV B422 f., Anm.

585 KrV A118 u. A123 f. Vgl. hierzu die Definition des Verstandes in A, die ebenfalls nicht ohne die Einbildungskraft auskommt: „*Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft* ist der *Verstand*, und eben dieselbe

Ansatz aufgenommene Spontaneität des ursprünglichen (Selbst-)Bewusstseins ist denn auch noch kaum in der Lage, dessen Qualifizierung als blosser Form (das „Förmliche des Bewusstseins“) entscheidend zu stören.⁵⁸⁶ Die transzendente Apperzeption verbleibt so gewissermassen in der Umklammerung durch die empirische Apperzeption (ihre ‚Materie‘), ohne dass sich bereits die Einsicht abzeichnen würde, dass mit jenem höchsten Punkt selbst, „an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muss“⁵⁸⁷, der Anfang zu machen sei.

Einheit, beziehungsweise auf die *transzendente Synthesis* der Einbildungskraft, der *reine Verstand*.“ (KrV A119; Hervorhebungen von Kant).

586 Dies erhellt besonders deutlich aus dem Vergleich mit derjenigen Stelle der zweiten Auflage, in der die Überlegungen zur Form und zum transzendentalen Subjekt = x (d. h. die zentralen Lehrstücke des zweiten Paralogismus in A) aufgegangen sind: „Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahiere, und schliesse daraus, dass ich mich meiner Existenz auch ausser der Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewusst werden könne. Folglich verwechsle ich die mögliche *Abstraktion* von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewusstsein einer *abgesondert* möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transzendente Subjekt zu *erkennen*, indem ich bloss die Einheit des Bewusstseins, welche allem Bestimmen, als der blossen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.“ (KrV B426 f.; Hervorhebungen von Kant). Die blosser Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz, sofern ich mich nämlich als Voraussetzung der Erfahrung („zum Behuf einer möglichen Erfahrung“) denke, wird vom rationalen Psychologen zum (angeblich) erkennbaren Substantiale verselbstständigt und hypostasiert. Das dabei immer vorausgesetzte ‚Ich‘, welches sich – jeder Verdinglichung widerstehend – stets erneut auf der Subjektseite zurückmeldet, spricht Kant aber nicht mehr unter dem Titel der Form an, sondern vielmehr als Bewusstseins*einheit*, welche erst *dann*, wenn sie in der Bestimmung des sinnlichen Mannigfaltigen *tätig* geworden ist, „Form“ heissen darf, aber nunmehr: „Form *der Erkenntnis*“. Der Form-Materie-Gegensatz tritt hier also als reflexionstheoretische Unterscheidung *an* der Erfahrungserkenntnis auf, worin er auch seine angestammte und berechnete Bedeutung hat, nämlich in der Unterscheidung zwischen dem, „was wir durch Eindrücke empfangen“, und dem, „was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat“. (KrV B1 f.; Eisler 1964: 154 f.).

587 KrV B134, Anm.

2.3 Die Paralogismen in der Fassung der zweiten Auflage

Bereits ein oberflächlicher Vergleich der zwei unterschiedlichen Fassungen des Paralogismus-Kapitels in der ersten und zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* lenkt den Blick auf die erstaunliche Tatsache, dass die Paralogismus-Kritik in B bedeutend weniger Raum einnimmt. In der Literatur ist unbestritten, dass der veränderte Ort der Idealismus-Kritik wesentlichen Anteil daran hat, dass die B-Fassung deutlich kürzer ausfällt.⁵⁸⁸ Während nämlich in der ersten Auflage die unter dem Titel des vierten Paralogismus geführte Idealismus-Widerlegung viel Raum beansprucht⁵⁸⁹, gliedert Kant in der zweiten Auflage die Idealismus-Kritik nahezu vollständig aus dem Paralogismus-Kapitel aus und verschiebt sie in stark veränderter Form in die „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“.⁵⁹⁰ Das Paralogismus-Kapitel wird damit in B entscheidend entlastet.⁵⁹¹

Als einen weiteren Grund für die nicht nur kürzere, sondern in vielerlei Hinsicht auch bündigere Gestalt der B-Fassung macht die Literatur geltend, dass Kant 1787 bereits grösseren Abstand zu der von ihm kritisierten rationalen Psychologie gewonnen habe.⁵⁹² Während nämlich der Paralogismus-Abschnitt der ersten Auflage noch in recht grosser Nähe zur Schulphilosophie stehe, sei die zweite Fassung vor allem Ausdruck davon, dass Kant seine Position inzwischen als weitgehend gefestigt betrachte und

588 Gäbe 1954: 4 f. u. 10 ff.; Kalter 1975: 45 f.; Horstmann 1993: 410 f.; Emundts 2006: 295; Klemme 1996: 289.

589 KrV A366–380.

590 KrV B274–279.

591 Gegenstand einer eigenen Diskussion ist dabei die Frage, ob die Einordnung der Idealismus-Problematik in den Zusammenhang der Kritik der rationalen Psychologie nicht bereits in A in gewisser Weise künstlich war oder ob es zwischen der Ersteren und der Letzteren tatsächlich einen inneren systematischen Zusammenhang gibt (Erdmann 1878: 58 f., 203 f. u. 226; Gäbe 1954: 10 f.). Während die ersten drei Paralogismen Alfons Kalter zufolge bereits lange vor Abfassung der *Kritik der reinen Vernunft* eine Einheit innerhalb des Problemkreises der „Seelenmetaphysik“ gebildet hätten, gehöre der vierte Paralogismus „in ein anderes Gebiet“ und sei mithin „keine psychologische Frage“ (Kalter 1975: 109 f.). Kalter stützt seine entwicklungsgeschichtlich motivierte These von der Uneinheitlichkeit des Paralogismus-Kapitels insbesondere auf die Tatsache, dass „die Einordnung der Idealismusproblematik in den Kontext der rationalen Psychologie“ erst „sehr spät erfolgt“ sei und „eine These über die Freiheit der Seele“ abgelöst habe, welche ursprünglich an vierter Stelle gestanden habe (Kalter 1975: 110). Siehe auch: Schmitz 1989: 192. Vgl. dagegen: Klemme 1996: 352 ff.

592 Heimsoeth 1966: 165.

daher in B – nunmehr aus sicherer Warte argumentierend – eine vertiefte Auseinandersetzung mit den rationalpsychologischen Ansichten der Schulphilosophie für entbehrlich halte.⁵⁹³ Dafür spricht die Tatsache, dass die umfangreiche Behandlung der „drei dialektische[n] Fragen“ nach der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper, welche in A immerhin noch als „das eigentliche Ziel der rationalen Psychologie“ bezeichnet wird, in B ausgefallen ist.⁵⁹⁴

Nicht nur mit dem Wegfall der Überlegungen zum *Commercium*, sondern mit der Verschlankung des Paralogismus-Kapitels insgesamt stimmt dabei sehr genau überein, dass Kant bereits in den *Prolegomena* „eine gewisse Weitläufigkeit“ beklagt, welche in einigen Abschnitten der *Kritik der reinen Vernunft*, insbesondere in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und im Paralogismus-Kapitel, „die Deutlichkeit hindert“.⁵⁹⁵ Er betont, dass sich seine Unzufriedenheit nicht auf „den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt“ beziehe, „die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen“, sondern allein auf den „Vortrag[.]“.⁵⁹⁶

593 Heimsoeth 1966: 165: „Man kann den Eindruck haben, dass der Denker, zur Zeit der Erstfassung des Paralogismen-Hauptstücks noch ringend mit den Verführungen des transzendentalen Scheines, wie er hier in der Seelenfrage auftritt, nun Übersicht und Abstand zur eigenen Position mit ihren Argumenten und Leitbegriffen gewonnen hat, bestärkt darin durch inzwischen an ihn gekommene Kritiken und Missverständnisse.“ Vgl. dazu: Kalter 1975: 49 f. u. 59.

594 KrV A384. Dass die drei dialektischen Fragen nach dem *Commercium* von Seele und Körper in A tatsächlich das Hauptziel des Paralogismus-Kapitels ausmachen, geht zusätzlich daraus hervor, dass die dritte Frage, nämlich diejenige nach „dem Ende dieser Gemeinschaft, d.i. der Seele im und nach dem Tode des Menschen“, erstmals die Unsterblichkeitsproblematik als eigenständiges Thema ins Blickfeld rückt (die dritte Frage heisst daher auch schlicht: „Frage wegen der Unsterblichkeit“ (KrV A384)). Wohl aufgrund des grossen Gewichts, das den Ausführungen zum *Commercium* in A zukommt, wollte Benno Erdmann in denselben sogar einen fünften Paralogismus erkennen, der den andern vier zwar nicht formell, aber wenigstens sachlich beigeordnet werden müsse (Erdmann 1878: 58 f. u. 226; vgl. zur Kritik an dieser Ansicht: Gäbe 1954: 6 ff.). In B hingegen erklärt Kant in deutlichem Kontrast dazu, dass „die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären“, „nicht eigentlich zu derjenigen Psychologie, wovon hier die Rede ist“, gehöre (KrV B427). Die Frage nach der Gemeinschaft zwischen der Seele und dem Körper hat damit ihre ursprünglich zentrale Rolle für das Beweisziel des Paralogismus-Kapitels eingebüsst.

595 Prol., Anhang = AA 4, 381.

596 Prol., Anhang = AA 4, 381.

Die Erklärungen zur Differenz beider Auflagen, welche sich in der *Kritik der reinen Vernunft* selbst finden, vermitteln ein ganz ähnliches Bild: Die neue Darstellungsart habe er „um der Kürze willen“⁵⁹⁷ gewählt, wie er im Anschluss an die in beiden Auflagen identischen Einleitungsabschnitte des Paralogismus-Kapitels betont. In der Vorrede zur zweiten Auflage wird grundsätzlich festgehalten, dass es „in den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans“ nichts zu ändern gab⁵⁹⁸, „allein in der *Darstellung* ist noch viel zu tun“⁵⁹⁹. Insbesondere diene die Überarbeitung dem Ziel, „der Missdeutung der der rationalen Psychologie vorgerückten Paralogismen“ abzuhelfen.⁶⁰⁰ Den Umgestaltungen liegt also *nach Kants eigener Erklärung* vor allem das Bestreben zugrunde, den Text in stilistischer oder darstellungstechnischer Hinsicht zu verbessern. Zum einen sollten mit der „jetzt fasslicheren Darstellung“⁶⁰¹ Dunkelheiten ausgeräumt werden, zum andern galt es, durch die Bereinigung mancher Unklarheit Missdeutungen, denen einige Passagen, insbesondere auch das Paralogismus-Kapitel, in öffentlichen Reaktionen ausgesetzt waren, entgegenzutreten.⁶⁰²

Die von Kant selbst ins Spiel gebrachte Ansicht, dass sich beide Auflagen nur hinsichtlich ihrer „Darstellungsart“⁶⁰³, nicht aber in inhaltlich bedeutsamer Weise voneinander unterscheiden würden, macht sich auch Lüder Gäbe zu eigen⁶⁰⁴, der die Diskussion zum Verhältnis beider Auflagen des Paralogismus-Kapitels in der neueren Kant-Forschung durch die erste umfangreiche Untersuchung zu diesem Thema recht eigentlich initiiert

597 KrV B406.

598 KrV BXXXVII. Vgl. KrV BXLII: „Mit dieser Verbesserung aber ist ein kleiner Verlust für den Leser verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nämlich dass Verschiedenes, was zwar nicht wesentlich zur Vollständigkeit des Ganzen gehört, mancher Leser aber doch ungerne missen möchte, indem es sonst in anderer Absicht brauchbar sein kann, hat weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt fasslicheren Darstellung Platz zu machen, die im Grunde in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vortrages hin und wieder so von der vorigen abgeht, dass sie durch Einschaltungen sich nicht bewerkstelligen liess.“

599 KrV BXXXVIII (Hervorhebung von Kant).

600 KrV BXXXVIII.

601 KrV BXLII.

602 KrV BXXXVIII ff. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Kants Reaktion auf die ‚Göttinger Rezension‘ in den *Prolegomena*: Prol., Anhang = AA 4, 372 ff.

603 KrV BXXXIX.

604 Vgl. Gäbe 1954: 1 f. u. 101 ff. Siehe dazu: Horstmann 1993: 411 f.

hat. Gäbe lenkt dabei den Blick zwar auf manche durchaus bemerkenswerte Differenzen von A und B. So beobachtet er richtig, dass die „Bezugnahme auf die Beharrlichkeit“ im ersten, die „Übertragung des Selbstbewusstseins auf andere Dinge“⁶⁰⁵ im zweiten, die „Idealität der Zeit“ im dritten und die Idealität „des Raumes“ im vierten Paralogismus diejenigen Überlegungen ausmachen, durch die sich die Widerlegungen der einzelnen Paralogismen in der ersten Auflage überhaupt erst „voneinander unterscheiden“.⁶⁰⁶ Da aber in der zweiten Auflage diese die einzelnen Fehlschlüsse als solche differenzierenden Momente wegfallen, erweisen sich in der B-Fassung – nach Gäbes Einschätzung – alle vier Schlüsse „gleich zu Anfang bloss als verschiedene Modi eines und desselben Fehlschlusses“, d. h. sie müssen nunmehr als Kritiken nur eines einzigen „Kernparalogismus“ aufgefasst werden⁶⁰⁷, den Gäbe im Substanzparalogismus als dem in B eigentlich vorherrschenden Fehlschluss erblickt.⁶⁰⁸ Während nämlich in A Kant sich einen Gegner fingiere, „der ihm ein System von vier Schlüssen vorlegt“, das es nun zu widerlegen gelte⁶⁰⁹, habe die prüfende Untersuchung in B gar kein „in Form fertiger Schlüsse vorliegendes Objekt“ mehr, an dem sich die Kritik abarbeiten könnte.⁶¹⁰ Die Kritik richtet sich in B daher auch nicht gegen ein von einem fiktiven Gegner präsentiertes, bereits fertig vorliegendes *System* der (Fehl-)Schlüsse der rationalen Psychologie, sondern zielt vielmehr auf das *Verfahren*, durch das der rationale Psychologe ein derartiges System zustande bringen („konstruieren“) will.⁶¹¹ Da sich dieses Verfahren, um die Seele überhaupt als ein „Ding an sich selbst“, d. h. ein gegenständliches Etwas, festsetzen zu können⁶¹², zunächst und grundlegend des Schlusses auf die Substantialität bedienen muss, so scheitert nach Gäbes Überzeugung das Verfahren des rationalen Psychologen in B am Substanzparalogismus, der demnach den übrigen Schlüssen nicht einfach gleichberechtigt beigeordnet sei, sondern vielmehr den Ansatzpunkt des vom rationalen Psychologen eingeschlagenen Verfahrens bilde, mithin

605 Gemeint ist der für den zweiten Paralogismus zentrale Gedanke, dass wir uns ein denkendes Wesen „nicht vorstellen können, ohne uns selbst mit der Formel unseres Bewusstseins an die Stelle jedes andern intelligenten Wesens zu setzen“ (KrV A354).

606 Gäbe 1954: 55 f.

607 Gäbe 1954: 56.

608 Gäbe 1954: 56 u. 62 f.

609 Gäbe 1954: 57.

610 Gäbe 1954: 58.

611 Gäbe 1954: 61 f.

612 Gäbe 1954: 56.

diesem, genau genommen, als sein Prinzip zugrunde liege.⁶¹³ Gäbe hat daher das Verhältnis beider Auflagen stichwortartig als einen Übergang von der „Systemkritik“ zur „Verfahrenskritik“ bezeichnet.⁶¹⁴

Auch wenn wir hier Gäbes Interpretationsansatz nicht im Einzelnen einer genaueren Prüfung unterziehen wollen, fällt doch eines auf: Die Feststellung von teilweise doch beträchtlichen Unterschieden zwischen beiden Auflagen des Paralogismus-Kapitels hindert Gäbe nicht, seine eigene Arbeit grundsätzlich in den Zusammenhang einer ganzen Reihe von Untersuchungen einzuordnen, die darauf abzielen, gegen den Vorwurf von inhaltlichen Widersprüchen zwischen beiden Auflagen deren *sachliche Übereinstimmung* zu verteidigen.⁶¹⁵ Die Gründe für den von ihm namhaft gemachten Wandel von der ‚Systemkritik‘ zur ‚Verfahrenskritik‘ sucht er daher nicht in Motiven, welche dem kantischen Denken selbst immanent wären und welche die Umgestaltungen als tatsächliche gedankliche Weiterentwicklungen, die einer vertieften Einsicht in die philosophische Problemstellung entspringen, zu begreifen erlauben würden. Die stets vorausgesetzte These der sachlichen Übereinstimmung zwingt ihn vielmehr dazu, für die doch nicht zu bestreitenden Differenzen zwischen beiden Auflagen primär *externe* Gründe (‚polemische Veranlassungen‘⁶¹⁶) ausfindig zu machen, so dass die Veränderungen, wo sie nicht rein darstellungstechnischer Natur sind, in erster Linie als Reaktionen auf zeitgenössische Einwände und Kritiken angesehen werden.⁶¹⁷

613 Gäbe 1954: 62 u. 105.

614 Gäbe 1954: 54, 63 u. 132. Vgl. Horstmann 1993: 411.

615 Gäbe 1954: 1 f. u. 135 f. Vgl. zur Kritik an Gäbes Interpretationsansatz: Horstmann 1993: 411 f.; Klemme 1996: 290 f.

616 Gäbe 1954: 2.

617 Gäbe 1954: 1 f.: „Hieraus [nämlich aus der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*] geht hervor, dass wesentliche Textveränderungen der zweiten Auflage mit einer ausdrücklichen polemischen Wendung gegen bestimmte in der Zeit zwischen den Auflagen aufgetretene Einwände vorgenommen wurden. Für die Erklärung des Zustandekommens der neuen Auflage hat man also in erster Linie auf diese Einwände zurückzugehen. Sie werden jedoch nicht nur das Zustandekommen verschiedener Textveränderungen erklären lassen, sondern die Kenntnis dieser Einwände wird auch die Intention der neuen Textperioden und damit ihren Sinn besser verstehen lehren.“

Gäbe erkennt die ‚polemische Veranlassung‘ für den Wandel von der Systemkritik zur Verfahrenskritik in den *Institutiones logicae et metaphysicae* von J. A. H. Ulrich, der Kant in Bezug auf die Restriktion des Erkenntnisgebrauches der Kategorien auf Erscheinungen nicht gefolgt ist, ja an einem Durchstossen zur Erkenntnis von Dingen an sich (trotz der grundsätzlichen Anerkennung der kantischen Raum-Zeit-Lehre) weiter festgehalten hat (Gäbe 1954: 101 ff. u. 105 ff.). Die veränderte

Die Ansicht, dass die Veränderungen nicht (nur) auf äussere Veranlassungen, sondern vielmehr auf *interne*, d.h. dem kantischen Denken selbst entstammende Motive zurückzuführen sind, erscheint demgegenüber aus mindestens zwei Gründen weit plausibler.⁶¹⁸ Bereits bei oberflächlicher Betrachtung, wobei noch von jeder näheren inhaltlichen Analyse abgesehen werden soll, muss auffallen, dass die beiden grössten Überarbeitungen, nämlich die transzendente Kategorien-Deduktion und das Paralogismus-Kapitel, zwei Teile betreffen, in denen der Begriff der transzendentalen Apperzeption – wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung – eine zentrale, um nicht zu sagen: fundamentale Rolle spielt.⁶¹⁹ Die gemeinsame Überarbeitung dieser beiden Partien legt daher zum Vorneherein die Vermutung nahe, dass die Umgestaltungen primär vor dem Hintergrund von subjektivitätstheoretischen Verschiebungen und Weiterentwicklungen, die im Übergang zur zweiten Auflage erfolgt sind, verstanden werden müssen.⁶²⁰

Schwerer wiegt zweitens die Tatsache, dass die Reflexionen in Kants Handexemplar der *Kritik der reinen Vernunft* (A) Hinweise auf die Beweggründe für einige Modifikationen im Paralogismus-Kapitel enthalten, so dass die Umgestaltungen – zumindest ansatzweise – tatsächlich als ein Weiterdenken und Weiterentwickeln von ungelösten Problemen der ersten

Gestalt der Idealismus-Kritik führt Gäbe dagegen auf einen zurechtgelegten Einwand Humes zurück (Gäbe 1954: 111 ff. u. 123 ff.). Zu der (erneuten) Beschäftigung mit Hume soll Kant durch die Rezension der *Institutiones ...* in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* vom 13. Dezember 1785, verfasst vom Königsberger Hofprediger Schultz, veranlasst worden sein (Gäbe 1954: 127 ff.). Vgl. zur Kritik an Gäbes Interpretationsansatz: Horstmann 1993: 410 ff.; Klemme 1996: 290 f.

618 In dieselbe Richtung zielt auch Rolf-Peter Horstmanns Kritik an Gäbe, wenn er festhält, dass dieser „etwas zu voreilig mit seiner Vermutung ist, dass die Kantischen Äusserungen nur ein externes Motiv für die Umarbeitung zulassen und dass dieses externe Motiv allein für die Weise der Umarbeitung aufzukommen hat“ (Horstmann 1993: 412).

619 Vgl. hierfür die bekannte Äusserung aus dem §16: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“ (KrV B134, Anm.). Aus den Einleitungsabschnitten des Paralogismus-Kapitels sei exemplarisch die folgende einschlägige Stelle angeführt: „*Ich denke*, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll.“ (KrV B401/A343).

620 Zumindest mittelbar gilt dies auch für die ‚Widerlegung des Idealismus‘ (KrV B274-B279), deren Beweisgründe sich ebenfalls „wesentlich auf die Kantische Theorie des Selbstbewusstseins stützen“ (Heidemann 1998: 117).

Ausgabe begreiflich werden. Mit diesen Beweggründen, soweit sie sich denn anhand der Reflexionen rekonstruieren lassen, wollen wir uns im Folgenden näher auseinandersetzen.

2.3.1 „Ich bin“ – die Reflexionen aus Kants Handexemplar

Aus den zum Paralogismus-Kapitel gehörigen Reflexionen aus Kants Handexemplar⁶²¹ geht hervor, dass er jene Bestimmungen, welche die rationale Psychologie der Seele in Gestalt von vier Paralogismen zuschreibt, vermehrt in ihrem Verhältnis zur Wahrnehmung und – im Speziellen – zur Zeit betrachtet und dabei dieses Verhältnis als ein zunehmend problematisches angesehen hat. Die nach der Kategorientafel geordneten Bestimmungen der Existenz (Modalität), der Substanz (Relation), der Einfachheit (Qualität) und der Identität (Quantität), welche in der rationalen Psychologie die Seele auszeichnen, werden in Bezug auf ein äusseres Objekt erwogen, um die Voraussetzungen sichtbar zu machen, an die die rechtmässige Anwendung dieser Begriffe im Erfahrungsgebrauch normalerweise gebunden ist:

Der Satz: a existirt, ist Substanz einfach, immer dieselbe, muss *sonst* durch Merkmale 1. der Wahrnehmung, wenigstens in der Zeit; 2. durch Eigenschaften, die beharrlich sind; 3. durch Demonstration derer Theile in Raum und Zeit; 4. durch Wahrnehmung erkannt werden. *Hier* empfinde ich gleichsam die Categorien oder weiss sie a priori.⁶²²

Damit ich einem Objekt a Existenz, Substantialität, Einfachheit und Identität durch die Zeit zusprechen kann, bedarf ich der Wahrnehmung eines in Raum und Zeit gegebenen Beharrlichen. Von diesem Fall der Erkenntnis eines äusseren Erfahrungsobjektes nimmt Kant aber die Frage nach der Bestimmung des ‚Ich‘ (als Objekt) ganz explizit aus, wie die Kontrastierung des ersten und des zweiten Satzes vermittelt der Partikeln

621 Die Frage der Datierung der Reflexionen aus Kants Handexemplar der *Kritik der reinen Vernunft* (A) lässt sich nicht mehr abschliessend beantworten, da das Handexemplar seit dem Zweiten Weltkrieg als verloren gilt (vgl. die „Einleitung“ des Herausgebers Gerhard Lehmann, AA 23, 505–518, bes. 506). Ich gehe hier davon aus – und die inhaltliche Analyse der für die Paralogismus-Problematik einschlägigen Reflexionen wird dies indirekt bestätigen –, dass dieselben in die Zeit der Vorarbeiten zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* fallen. Für die mit diesen Reflexionen verbundenen besonderen editorischen Probleme vgl.: AA 23, 506 ff.

622 R CLVII, AA 23, 39 (Hervorhebung vom Verfasser).

„sonst“ – „hier“ zeigt. Für den Fall, auf den Kant „hier“, d. h. im Zusammenhang der Paralogismus-Problematik, eigentlich abzielt, macht er im zweiten Satz eine Alternative geltend. Deren eine Seite gründet die Möglichkeit der objektivierenden Bestimmung des ‚Ich‘, welche angesichts der Tatsache, dass hier die Wahrnehmung eines in Raum und Zeit gegebenen Beharrlichen (im Gegensatz zum äusseren Erfahrungsobjekt) fehlt, fragwürdig zu werden droht, auf eine besondere *Selbst-Empfindung*, welche mich die Kategorien gewissermassen unmittelbar ‚an‘ meinem ‚Ich‘ wahrnehmen lässt. Dabei geht es nicht um die für den rechtmässigen Gebrauch schematisierter Kategorien erforderlichen Wahrnehmungen wie noch beim äusseren Erfahrungsobjekt (also beispielsweise um die Frage, ob ich das für den Gebrauch der Substanzkategorie notwendige Beharrliche auffinden kann), sondern vielmehr um eine Art unmittelbarer Wahrnehmung der Kategorien *selbst* am Ich-Objekt. Der Selbstwahrnehmung der Kategorien am Ich-Objekt wird ein hier noch nicht näher umschriebenes ‚apriorisches Wissen‘ um dieselben gegenübergestellt.

Diesen Gegensatz bezeugt ganz ähnlich eine zweite Reflexion, welche der Frage gewidmet ist, „ob wenn ich ein transscendentales Object (Ich) durch lauter Categorien erkenne, ohne sonst Eigenschaften von ihm zu haben, ich es dadurch wirklich erkenne oder nur einen negativen Begriff von ihm habe“⁶²³. Die ‚Erkenntnis‘ des ‚Ich‘ als transzendentes Objekt, welche durch blosser Kategorien und ohne die Kenntnis irgendwelcher Eigenschaften desselben, in deren Besitz uns ja allein Wahrnehmung versetzen könnte, erfolgen soll, erscheint zwar bereits an dieser Stelle höchst zweifelhaft. Die Frage, ob „das Erkenntnis erweitert würde“⁶²⁴ oder ob das zum transzendentalen Objekt vergegenständlichte ‚Ich‘ nicht vielmehr einen uneinlösbaren Erkenntnisanspruch und damit eine Grenze der Erkenntnis bezeichnet und so von bloss ‚negativem‘ Nutzen ist, wird aber zunächst unentschieden gelassen und gleichsam einer anderen Frage parallelisiert, nämlich derjenigen, „ob diese Categorien könnten durch Wahrnehmung an diesem Object erkannt werden, oder ob sie a priori im Denken überhaupt liegen“⁶²⁵. Auf diese Alternative führte bereits die vorhergehend zitierte Reflexion.

Auf der einen Seite steht eine Konzeption, wonach das ‚Ich‘ die Kategorien gewissermassen ‚an‘ sich selbst (als Ich-Objekt) ursprünglich wahrnehmen kann. Auf der anderen Seite wird den Kategorien als reinen

623 R CLIV, AA 23, 38.

624 R CLIV, AA 23, 38.

625 R CLIV, AA 23, 38.

Verstandesbegriffen ihr alleiniger Ort „a priori im Denken überhaupt“ angewiesen, was ihre Wahrnehmbarkeit, und sei es auch eine Art ursprünglich-intellektueller Selbsterfassung des Ich-Objektes selbst, von vorneherein ausschliesst. Die erste Konzeption kennzeichnet sehr treffend Kants eigene Position in den 1770er Jahren.⁶²⁶ Auch im Paralogismus-Kapitel der ersten Auflage spielt die Selbst-Wahrnehmung/Selbst-Beobachtung, wie wir gesehen haben, eine nicht zu unterschätzende Rolle⁶²⁷, und mindestens dort, wo es den Kardinalfehler der rationalen Psychologie, nämlich „die Subreption des hypostasierten Bewusstseins (apperceptionis substantiatae)“⁶²⁸, zu benennen gilt, greift Kant explizit auf dieselbe zurück: „Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer, als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken vor eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten.“⁶²⁹

Die Reflexionen aus dem Handexemplar deuten nun aber insofern einen Umbruch an, als zwischen jener Konzeption, die auf die Wahrnehmung der Kategorien am Ich-Objekt abstellt, und ihrem theoretischen Gegenspieler, wonach die Kategorien „im Denken überhaupt“ des transzendentalen Subjektes gründen und damit „a priori gewusst“⁶³⁰, aber eben nicht wahrgenommen werden, sich ein immer tieferer Graben öffnet. Tatsächlich schlägt sich Kant nun bedingungslos auf die Seite der zweiten Konzeption. Dies kommt insbesondere darin zum Ausdruck, dass allein im Ausgang von dieser Konzeption einsichtig wird, warum ich vermittelst des ‚transzendentalen Objekts (Ich)‘ gerade kein Objekt erkenne, an dem ich die kategorialen Bestimmungen gewissermassen in ursprünglicher Gestalt wahrnehmen kann. Die Paralogismus-Kritik stützt sich nunmehr eindeutig darauf, dass das ‚Ich‘ ganz in das „Denken überhaupt“ der transzendentalen Subjektivität gesetzt wird und damit allem Wahrnehmbaren strikte überhoben ist. Mit der verstärkten Betonung der Apriorität des ‚Ich denke‘ geht unmittelbar die Feststellung einher, dass dieses als „intellectuale Vorstellung ohne irgendwo und irgendwann, also nicht empirisch“ ist.⁶³¹

In der Feststellung der strikten Unzeitlichkeit bzw. Überzeitlichkeit des ‚Ich‘ kreuzen sich verschiedene Motive:

626 Siehe dazu oben.

627 Siehe dazu oben.

628 KrV A402.

629 KrV A402.

630 R CLVII, AA 23, 39: „Hier empfinde ich gleichsam die Categorien oder weiss sie a priori.“

631 R CLX, AA 23, 39.

Die Sätze der rationalen Psychologie gründen sich alle auf das „Ich bin“. Dann würden sie auch nur die Zeit hinzusetzen, so wäre es ein Gegenstand der Erfahrung, von dem sie handelte, und alles, was dadurch herausgebracht werden würde, müsste nie weiter als auf dies Leben reichen.⁶³²

Kant lehnt die Zeitlichkeit des „Ich bin“ deshalb ab, weil die auffällige Verbindung der rationalen Psychologie mit der ‚inneren‘ Erfahrung, welche die Darstellung der Paralogismen in der ersten Auflage zuweilen noch bestimmt hat und die wohl als Reflex des Wolff’schen *connubium rationis et experientiae* anzusehen ist⁶³³, endlich durchbrochen und die rationale Psychologie nunmehr kompromisslos auf ihre eigentliche Gestalt als reine, d. h. gänzlich *erfahrungsunabhängige Vernunftwissenschaft* festgelegt werden soll. Bereits in den (beiden Auflagen gemeinsamen) Einleitungsabschnitten des Paralogismus-Kapitels hat Kant das Selbstverständnis der rationalen Psychologie als Vernunftwissenschaft mit einer deutlichen Spitze gegen die empirische Psychologie verbunden, „weil das mindeste empirische Prädikat die rationale Reinigkeit, und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung, verderben würde“⁶³⁴. Mit ihrem Bestreben, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, zielt die rationale Psychologie nicht auf die Seele als „Gegenstand der Erfahrung“, wodurch höchstens über dieses Leben einiger Aufschluss zu gewinnen wäre, sondern sie verlangt „von der Seele“ „zu wissen“, was „unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto bestimmt) aus diesem Begriffe *Ich*, so fern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann.“⁶³⁵

In das gleiche Horn stösst im Prinzip eine weitere Reflexion, die sich sogar explizit gegen ein Lehrstück aus dem dritten Paralogismus der ersten Auflage richtet, das mit der allzeitlichen Präsenz des ‚Ich‘ im Selbstbewusstsein (im Denken) operiert.⁶³⁶ Den Satz, dass „ich selber zu aller Zeit in

632 R CLVIII, AA 23, 39.

633 Siehe dazu oben.

634 KrV B401/A343. Vgl. KrV B400/A342: „denn, wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgend eine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnisgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern *empirische Seelenlehre*.“ (Hervorhebung von Kant); KrV B401/A343: „Das mindeste Objekt der Wahrnehmung (z. B. nur Lust oder Unlust), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewusstseins hinzu käme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln.“

635 KrV B400/A342 (Hervorhebung von Kant).

636 Siehe dazu oben. Vgl. beispielsweise KrV A362: „Denn er [d. h. der ‚identische Satz des Selbstbewusstseins in der Zeit‘] sagt wirklich nichts mehr, als *in der ganzen Zeit*, darin ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewusst, und es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir,

mir, so fern ich sie denke, d.i. mit der ganzen Zeit, die ich denke, oder ihrer Form, zugleich bin“, erklärt Kant jetzt für „tautologisch und leer“. ⁶³⁷ Der zeitliche Sinn, der dem ‚Ich‘ in den Ausführungen zum dritten Paralogismus in A teilweise anhing und dieses zwischen dem ‚Ich‘ der transzendentalen Apperzeption und demjenigen des empirischen Selbstbewusstseins schwankend machte, scheint hier in Frage gestellt zu werden.

Ein zweites, über die Paralogismus-Problematik im engeren Sinne hinausweisendes Problem entzündet sich weniger an der Zeit als „Form“ des inneren Sinnes, sondern an der von der ursprünglichen Apperzeption und deren Einheit gestifteten „Zeitbestimmung“, deren allgemeine Regeln die Analogien der Erfahrung sind ⁶³⁸, durch die das „Dasein“ jeder Erscheinung „in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann“ ⁶³⁹.

Das Princip der Beharrlichkeit betrifft nicht die Dinge an sich selbst, mithin das Subject der Vorstellungen der Dinge als sich selbst, d.i. der Apperception, sondern nur Erscheinungen. Den auf andere geht nicht der Begriff der Zeit, auch nicht das Subject der Zeit selbst. ⁶⁴⁰

Die erste Analogie bestimmt „das Beharrliche“ als „das *Substratum* der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist“ ⁶⁴¹. Die Beharrlichkeit „drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung, aus“ ⁶⁴². Die soeben zitierte Reflexion überrascht daher nicht dadurch, dass sie den Geltungsbereich des ‚Prinzips der Beharrlichkeit‘, d.h. der ersten Analogie, grundsätzlich auf Erscheinungen einschränkt und somit dessen Anwendung auf Dinge an sich ausschliesst. Der eigentlich bemerkenswerte Befund besteht vielmehr darin, dass im

als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, *in aller dieser Zeit* befindlich.“ (Hervorhebungen vom Verfasser).

637 R LXXIV, AA 23, 29.

638 KrV B220/A177 f.: „In der ursprünglichen Apperzeption soll nun alle dieses Mannigfaltige, seinen Zeitverhältnissen nach, vereinigt werden; denn dieses sagt die transzendente Einheit derselben a priori, unter welcher alles steht, was zu meinem (d.i. meinem einigen) Erkenntnisse gehören soll, mithin ein Gegenstand für mich werden kann. Diese *synthetische Einheit* in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, *welche a priori bestimmt ist*, ist also das Gesetz: dass alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln sein.“ (Hervorhebungen von Kant).

639 KrV B219/A177.

640 R LXXV, AA 23, 29.

641 KrV B226/A183 (Hervorhebung von Kant).

642 KrV B226/A183.

selben Zuge und mit *demselben* Argument, das sich gegen die Anwendung auf Dinge an sich richtet, auch die Apperzeption der Geltungssphäre der ersten Analogie und damit der Zeitbestimmung überhaupt enthoben wird. Die ursprüngliche Apperzeption scheint der Bestimmung in der Zeit wie überhaupt jeder Bestimmbarkeit durch den Verstand in ähnlicher Weise entzogen wie das Ding an sich.⁶⁴³ Die transzendente Apperzeption fällt ganz aus der Sphäre des Zeitlichen heraus, ohne dass Kant aber bereits hinreichend Klarheit darüber gewonnen hat, welchen Ort er denn nun dem transzendentalen Subjekt in dieser strikten Jenseitigkeit aller Zeitlichkeit und alles Erscheinungsmässig-Empirischen genau anweisen will.

Allerdings finden sich auch hierzu einige Andeutungen:

Die Paralogismen fangen von der Existenz als Modalität an: „Ich bin“; gehen zur Relation, um die Existenz nicht in der Zeit zu bestimmen, welches empirisch wäre. Also: Ich bin als Substanz, der Qualität nach einfach, der Quantität nach in meiner Dauer identisch. Die Zeit meiner Dauer ist also die meiner eigenen Selbstbestimmung der Zeit.⁶⁴⁴

Die Reinheit der rationalen Psychologie als Vernunftwissenschaft „von denkenden Wesen überhaupt“⁶⁴⁵ gilt es auch hier – in kritischer Absicht – strikte gegen jede Vermischung mit der empirischen Psychologie zu verteidigen. Kant hält ganz in diesem Sinne fest, dass die Paralogismen nicht auf die in der Zeit bestimmte Existenz des ‚Ich‘ abheben, „welches empirisch wäre“. Die nach der Kategorientafel geordnete Reihe der Paralogismen nimmt ihren Anfang daher bei der blossen Existenz, d. h. bei dem reinen, bestimmungslosen „Ich *bin*“, indem das Dasein des ‚Ich‘ erst an zweiter Stelle unter den zeitliche Bestimmung involvierenden Gesichtspunkt der Substanz gerückt wird („Ich bin *als Substanz*“). Freilich muss dem Leser an dieser Stelle sofort der Einwand einfallen, dass die Resultate der Schlüsse der rationalen Psychologie, welche hier nach der Kategorien-tafel aufgereiht sind, auch an deren zweiter Stelle („Substanz“) nicht auf ein zeitlich bestimmtes ‚Ich‘, etwa auf die Seele als ein in der Zeit Beharrendes, abzwecken, zumal ja die Seele überhaupt nicht als Erfahrungsobjekt in den Blick genommen wird.⁶⁴⁶

643 Mit dem Ausdruck „Subject der Zeit selbst“ am Ende von R LXXV, AA 23, 29, dürfte nicht die Apperzeption, sondern erneut das Beharrliche als das ‚Substratum‘ aller Zeitbestimmung gemeint sein.

644 R CLVI, AA 23, 38 f.

645 KrV B405/A347.

646 Vgl. hierzu besonders KrV B415: „Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als bloss Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen, und selbst unerweislich, obgleich

Die Besonderheit jenes Ausgangspunktes bei der Existenz des ‚Ich‘ „als Modalität“ tritt noch deutlicher hervor, wenn wir ihn mit dem ‚analytischen Verfahren‘ aus dem Paralogismus-Kapitel der zweiten Auflage vergleichen.⁶⁴⁷ Die in der Reflexion beschriebene Weise, die Kategorientafel zu durchlaufen, nämlich beginnend mit der Kategoriengruppe der Modalität und endend mit derjenigen der Quantität, entspricht präzise der Reihenfolge, die auch das ‚analytische Verfahren‘ einschlägt. Dieses legt „das Ich denke, als ein Satz, der schon ein Dasein in sich schliesst, als gegeben“ zugrunde und geht so ebenfalls von der „Modalität“ aus.⁶⁴⁸ Die Ähnlichkeit mit jener Passage von B kann aber nicht über einen entscheidenden Unterschied hinwegtäuschen, der besonders am Problem der Substanz, dem zweiten Punkt innerhalb der kategorialen Topik, manifest wird. Das ‚analytische Verfahren‘ führt nämlich zu dem Ergebnis, dass der vom rationalen Psychologen angestrebte Schluss auf die Substantialität des ‚Ich‘ insofern nicht haltbar ist, als „im zweiten Satze nicht bestimmt wird, ob ich nur als Subjekt und nicht auch als Prädikat eines andern existieren und gedacht werden *könne*“⁶⁴⁹. Der Begriff eines Subjekts wird hier daher „bloss logisch genommen, und es bleibt unbestimmt, ob darunter Substanz verstanden werden solle oder nicht“⁶⁵⁰. Die vermeintliche Bestimmung des ‚Ich‘ als Substanz geht also insofern ins Leere, als sich der rationale Psychologe eigentlich nur der blossen, d.h. *nicht schematisierten* Kategorie bedient, welche nichts enthält als „die logische Vorstellung vom Subjekt, welche ich dadurch zu realisieren vermeine: dass ich mir etwas vorstelle, welches bloss als Subjekt (ohne wovon ein Prädikat zu sein) stattfinden kann“⁶⁵¹. Durch die logische Vorstellung des Subjektes wird aber „gar kein Objekt des Gebrauches dieses Begriffs bestimmt“⁶⁵². Das ‚Ich‘ als „Sub-

ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Wesen (als Mensch) sich zugleich ein Gegenstand äusserer Sinne ist, für sich klar ist, *womit aber dem rationalen Psychologen gar nicht Gnüge geschieht*, der die absolute Beharrlichkeit derselben selbst über das Leben hinaus aus blossen Begriffen zu beweisen unternimmt.“ (Hervorhebung vom Verfasser). Die „absolute Beharrlichkeit“ der Seele, die der rationale Psychologe aus blossen Begriffen zu beweisen beabsichtigt, meint also gerade nicht die Beharrlichkeit der Seele *in* der Zeit (was seinem Beweisziel nicht genügen würde), sondern das Fortbestehen der Seele „über das Leben hinaus“ und damit auch *jenseits* der Zeit dieses Lebens.

647 KrV B418 f.

648 KrV B418 f.

649 KrV B419 (Hervorhebung von Kant).

650 KrV B419.

651 KrV B300 f./A242 f.

652 KrV B301/A243.

jekt“⁶⁵³ anzusprechen bedeutet also nur, dass ich eine begrifflich-logische Unterscheidung (im Denken) vornehme, involviert aber gerade keinen Gebrauch der Substanz*kategorie* als eines gegenstandskonstitutiven Begriffs, durch den allein ich sachhaltige und objektive Erkenntnis erlangen könnte.

In deutlichem Unterschied dazu konstruiert Kant in der Reflexion einen Gegensatz zwischen der jeder Zeitbestimmung vorgeordneten und vorauszuschickenden Existenz des ‚Ich‘ einerseits und der mit der Substanz*kategorie* verbundenen Bestimmung des Daseins in der Zeit andererseits. Ein solcher Gegensatz zwischen den Modalitäts- und den Relations*kategorien* hinsichtlich ihrer Rolle in der Bestimmung des ‚Ich‘ findet aber in der nach der Kategorientafel aufgestellten Ordnung der Paralogismen eigentlich keine Grundlage, was der Vergleich mit dem ‚analytischen Verfahren‘ sichtbar gemacht hat. Der hier aufgebaute Gegensatz weist vielmehr über die systematische Aufreihung der Konklusionen der einzelnen Paralogismen hinaus auf einen neuen Gedanken, für den die Systematik der Paralogismen gleichsam nur als Sprungbrett fungiert. Anhand dieses Gegensatzes wird ein Grundproblem artikuliert, das der Theorie der transzendentalen Apperzeption in ihrer neuen, präziseren Fassung untrennbar anhängt und das zunächst wie folgt umschrieben werden kann: Das ‚Ich‘ der transzendentalen Apperzeption fällt selbst nicht unter die von ihm vermittelt der Relations*kategorien* gestifteten objektiven Zeitverhältnisse. Es ist das schlechthin Bestimmende, d. h. die jeder Bestimmung zugrundeliegende Tätigkeit, aber gerade deshalb ist es im eigentlichen Sinne kein selbst in der Zeit Bestimm*bares*.

Auf dieses Problem fokussiert ganz besonders der letzte Satz der Reflexion:

Die Zeit meiner Dauer ist also die meiner eigenen Selbstbestimmung der Zeit.⁶⁵⁴

Die „Dauer“ als ein „*Dasein* in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nach einander“, welches hinsichtlich seiner „Grösse“ bestimmt ist, setzt (neben den Quantitäts*kategorien*) vor allem das „Beharrliche“ voraus.⁶⁵⁵ Von der „Zeit meiner Dauer“⁶⁵⁶ kann ich daher nur sprechen, wo ich über „etwas *Bleibendes* und *Beharrliches*“ als „Substratum aller Zeitbestimmung“ ver-

653 KrV B419.

654 R CLVI, AA 23, 39.

655 KrV B226/A183 (Hervorhebung von Kant).

656 R CLVI, AA 23, 38 f.

füge und ich somit kraft der ersten Analogie die schematisierte Substanzkategorie zur Anwendung gebracht habe.⁶⁵⁷ Dieses mein in der Zeit bestimmtes Dasein, das – sofern es auch hinsichtlich seiner Grösse (quantitativ) bestimmt ist – eben als ‚meine Dauer‘ angesprochen werden kann, gründet in der Bestimmung durch die Relationskategorien, insbesondere durch die Substanzkategorie. Mein zeitlich bestimmtes Dasein, das demnach vordergründig als ein (passives) In-die-Zeit-gesetzt-Sein erscheint, sofern es nämlich die Anwendung der Substanzkategorie bereits *voraussetzt*, hat aber seinen Grund näherhin in der Selbstbestimmung, in „meiner eigenen Selbstbestimmung der Zeit“. Ich bin nicht bloss in die Zeit gesetzt, sondern ich bin es vor allem auch, der mich selbst erst in die Zeit setzt. In jener Spannung zwischen dem Bestimmt-Sein bzw. Bestimmt-Werden auf der einen Seite und dem Tätig-Bestimmenden auf der anderen Seite fällt das ‚Ich‘ schliesslich ganz auf die Seite der jede Bestimmung erst ermöglichenden *ursprünglichen Spontaneität*, welche ein Bestimmen *der Zeit* ist, aber ebendeshalb – so müssen wir nun eigentlich schliessen – kein selbst in der Zeit Bestimmtes oder Bestimmbares ist. Diese letzte Schlussfolgerung zieht die Reflexion allerdings nur zögerlich oder zumindest nicht eindeutig, denn sie spricht weiterhin von einer *Zeit* „meiner eigenen Selbstbestimmung der Zeit“, so als ob die Selbstbestimmung der Zeit gleichsam selbst noch eine Zeit voraussetzen bzw. in einer Zeit stattfinden würde.

657 KrV B225 f./A182 f. (Hervorhebung von Kant). Für die Widerlegung des Idealismus in der Gestalt der zweiten Auflage ist der Gedanke entscheidend, dass das Beharrliche, welches die Voraussetzung dafür bildet, dass ich „mir meines Daseins *als in der Zeit bestimmt* bewusst“ bin, „nicht etwas *in mir* sein“ kann (KrV B275; Hervorhebungen vom Verfasser). Das Fehlen eines Beharrlichen im Vorstellungsfluss des inneren Sinnes bildet die Grundlage für den Schluss, dass „die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, möglich“ ist (KrV B275; vgl. auch KrV BXXXIX, Anm.). Der Gedanke, dass das Beharrliche, welches für die Bestimmung meines Daseins in der Zeit, d. h. für die „innere Erfahrung“ (KrV B277), unabdingbar ist, nicht ‚in mir‘, sondern allein in der Wahrnehmung wirklicher Dinge ausser mir anzutreffen ist, wird in R CLVI, AA 23, 38 f., aber noch nicht berührt. Dieser Befund ist insofern nicht überraschend, als die Idealismus-Problematik kein Thema dieser Reflexion bildet und damit die Frage nach dem genauen Ort des Beharrlichen nicht im Brennpunkt des Interesses steht. Den zentralen Beweisgrund der neuen Idealismus-Widerlegung nennt aber R CLXII, AA 23, 39: „Gegenstände äusserer Sinne enthalten den Grund der Zeitbestimmung des innern Sinnes, folglich aber auch der innern Erfahrung, wiewohl nicht den Grund des Bewusstseyns wenn es doch ...“.

Dass das ‚Ich‘ aller Bestimmung des Daseins in der Zeit vorgeordnet ist bzw. vorausgeht, hat die Reflexion durch die Wahl ihres Ausgangspunktes bei der „Existenz *als Modalität*“ klargestellt, aufgrund dessen das „Ich bin“ dem Zugriff und der Geltungssphäre der Relationskategorien strikte entzogen bleibt. Jene ‚Existenz‘ ganz ausserhalb aller Zeitbestimmung scheint Kant indes noch Probleme zu bereiten. Das reine, bestimmungslose „Ich bin“ hat sich zwar als das schlechthin Bestimmende, als tätige Spontaneität und damit als *Grund* aller Zeitbestimmung erwiesen, gleichzeitig ist Kant aber nicht bereit, das transzendente ‚Ich‘ aus jener innigen Verbindung mit dem in der Zeit bestimmten Dasein, d. h. dem ‚Ich‘ der inneren Erfahrung, vollständig zu entlassen. Das ‚Ich‘ setzt sich als *Selbst*-Bestimmung nach wie vor selbst in die Zeit und hat, sofern diese ihrer Grösse nach bestimmt wird, sogar eine „Dauer“. Kant beschränkt sich hier darauf, den Vorrang und das Übergewicht des spontan-bestimmenden Momentes innerhalb der *einen* Handlung der Selbstbestimmung auszuweisen, die das bestimmende und das bestimmte ‚Ich‘ im eigentlichen Sinne nicht voneinander trennt, sondern vielmehr wie wechselweise aufeinander bezogene Momente zusammenschliesst. Das deutlich spürbare Bestreben, das ‚Ich‘ *als Subjekt* aus der Verknüpfung mit dem zeitlich-empirisch bestimmten Ich-Objekt herauszulösen, vermag sich also in letzter Konsequenz nicht ganz durchzusetzen, weist aber dennoch der weiteren Entwicklung den Weg. Die skizzierten Gedankengänge bilden damit einen entscheidenden Beitrag zu einer verbesserten und verstärkten Kritik der rationalen Psychologie, indem jedem Versuch, dem Ich-Objekt Unsterblichkeit zuzusprechen, bereits im Ansatz die Basis entzogen werden soll.

Die hier besprochenen Reflexionen aus Kants Handexemplar lenken den Blick entscheidend auf die Tatsache, dass sich die Paralogismus-Problematik zunehmend mit grundlegenden apperzeptionstheoretischen Überlegungen verbindet, ja dass die Überlegungen zur ursprünglichen Apperzeption nunmehr den eigentlichen Ansatzpunkt und das Fundament für die Kritik der Schlüsse der rationalen Psychologie bilden. Treibende Kraft hinter dieser Entwicklung ist eine neue, d. h. schärfere Konzeption der transzendentalen Apperzeption, wonach diese als ursprüngliche Spontaneität, und zwar in strikter Jenseitigkeit alles Zeitlich-Empirischen, aufzufassen ist. Wie die derart auf eine neue Grundlage gestellte Paralogismuskritik im Einzelnen ausgestaltet ist, lässt sich den Reflexionen des Handexemplars aber nicht entnehmen. Wo die Konklusionen der Schlüsse der rationalen Psychologie in ihrem systematischen Zusammenhang aufgeführt werden, geschieht dies weniger im Dienste des Systems der Para-

logismen und ihrer Kritik als vielmehr um des Gegensatzes zwischen den Modalitäts- und den Relationskategorien willen, auf den Kant fokussiert, um mit seiner Hilfe den Unterschied des Daseins der ursprünglichen Apperzeption („Ich bin“) von jedem in der Zeit bestimmten Dasein zu artikulieren.

Über die konkrete Gestalt der neuen Paralogismus-Kritik vermag daher nur der Text der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* Aufschluss zu geben, den wir im Folgenden genauer untersuchen wollen.

2.3.2 Das neue Fundament der Paralogismus-Kritik

Der Erörterung der Kritik der einzelnen Paralogismen schickt Kant eine „allgemeine Bemerkung“ voraus, welche „unsere Achtsamkeit auf diese Schlussart schärfen“ soll.⁶⁵⁸ Aus dieser einführenden Bemerkung geht vor allen Dingen hervor, dass der Kritik der vier Paralogismen insgesamt ein einziges, zentrales Argument zugrunde liegt, welches Kant dahingehend näher erläutert, dass das blossе Denken als solches („dass ich bloss denke“) nicht für die Erkenntnis eines Objektes aufzukommen vermag.⁶⁵⁹ Immer nur „dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewusstseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen“⁶⁶⁰. Dass jede Gegenstandserkenntnis Anschauung voraussetzt, wendet Kant nun besonders gegen die Möglichkeit der *Selbsterkenntnis* aus dem blossen Denken. Nicht das Bewusstsein meines Denkens für sich („dass ich mich meiner als denkend bewusst bin“), sondern erst die „Anschauung meiner selbst“, sofern diese „in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt“ ist, vermag eine Erkenntnis meiner selbst zu verbürgen.⁶⁶¹

Aber nicht nur am Fehlen eines anschaulich Gegebenen scheitert die von der rationalen Psychologie prätendierte Möglichkeit der *Selbsterkenntnis*.⁶⁶² Der rationale Psychologe könnte immerhin noch argumen-

658 KrV B406.

659 KrV B406.

660 KrV B406.

661 KrV B406.

662 Die Differenz zwischen dem blossen Denken eines Gegenstandes und der Erkenntnis desselben bestimmt Kant vermittelt zweier Bedingungen: „Zum Erkenntnisse gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird“ (KrV B146).

tieren, dass die Wahl des blossen Denkens als Ausgangspunkt für Selbsterkenntnis die Hintertür eines transzendentalen Gebrauches der reinen (nicht schematisierten) Kategorien offen lässt, wodurch – ohne weitere Zugrundelegung von anschaulich Gegebenem – unmittelbar auf das transzendente Subjekt der Gedanken als das in mir denkende Ding ausgegriffen werden könnte.⁶⁶³

Tatsächlich sah ja die erste Auflage ein derartiges, allein vom Verstand getragenes Ausgreifen auf das transzendente Objekt = x vor, nicht ohne allerdings sofort klarzustellen, dass dieses sich eigentlich nicht „von den sinnlichen Datis absondern“ lässt, „weil alsdenn nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde“⁶⁶⁴. Es ist mithin „kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst“⁶⁶⁵, sondern „der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt“⁶⁶⁶ im Sinne eines objektivierenden Bezugs- und Einheitspunktes, durch den der Verstand das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung „in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt“⁶⁶⁷. Dieses „Etwas = x“⁶⁶⁸ ist demnach vor allem als objektives, funktionales „Correlatum der Einheit der Apperzeption“⁶⁶⁹ anzusehen und beweist mithin gerade nicht die Möglichkeit eines reinen Kategoriengebrauches, indem etwa durch diesen ein „besonderes, dem Verstande allein gegebenes Objekt“ vorgestellt würde.⁶⁷⁰

Trotz dieser präzisierenden, einen transzendentalen Kategoriengebrauch strikte abweisenden Äusserungen⁶⁷¹ der ersten Auflage können wir kaum in Abrede stellen, dass jener Vorgriff des Verstandes auf das tran-

663 Vgl. KrV B404/A346: „Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x“. Siehe dazu oben.

664 KrV A250 f.

665 KrV A251.

666 KrV A253.

667 KrV A250. „Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgend ein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist in so fern nur das transzendente Objekt.“ (KrV A250).

668 KrV A250.

669 KrV A250.

670 KrV A251. Siehe insbesondere auch KrV A253: „Ein reiner Gebrauch der Kategorie ist zwar möglich, d.i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objektive Gültigkeit, weil sie auf keine Anschauung geht, die dadurch Einheit des Objekts bekommen sollte“.

671 Vgl. KrV B297/A238.

szendentale Objekt Anlass zu Zweideutigkeiten gibt, ja dass er unter Umständen sogar der Vorstellung Vorschub leistet, dass allein gestützt auf reine Kategorien doch in gewisser Weise Erkenntnis erlangt werden kann. Der Weg von jenem „x“ als dem blossen Platzhalter der vom Verstand (genauer: von der transzendentalen Apperzeption) gestifteten Objektivität bis schliesslich zur Rede von einem inhaltlich ausgefüllten, besonderen Objekt des reinen Verstandes (d.h. einem Noumenon in positiver Bedeutung⁶⁷²) ist sehr kurz. Die Bedeutung des transzendentalen Objektes als eines wesentlich funktional bestimmten Korrelates der Einheit der Apperzeption schlägt sehr leicht um in die ganz andere Bedeutung, wonach der Verstand sich mit jenem „x“ – wenigstens im Prinzip und daher zunächst noch unbestimmt – den Zugang zu besonderen, durch ihn allein erkennbaren Gegenständen erschlossen habe.⁶⁷³

Kant selbst sah sich in jener berühmten Anmerkung zur Vorrede der *Metaphysischen Anfangsgründe*, die sich explizit gegen J. A. H. Ulrichs *Institutiones logicae et metaphysicae* und deren Rezension in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* vom 13. Dezember 1785 richtet⁶⁷⁴, gezwungen, die Beschränkung des Erkenntnisgebrauches der reinen Verstandesbegriffe auf Erscheinungen gegen das Ansinnen zu verteidigen, man könne die Kategorien auch auf Dinge an sich anwenden.⁶⁷⁵ Solche gegen die Kate-

672 KrV A252. Vgl. auch KrV B307.

673 Einige Äusserungen sind denn auch ganz deutlich von Kants Bemühen geprägt, die Missdeutung abzuwehren, dass der Verstand mit dem transzendentalen Objekt = x ansatzweise den Fuss in das Reich der Noumena gesetzt habe. So ist das transzendente Objekt „kein Gegenstand der Erkenntnis an sich selbst“, und ebenso wenig stellen die (reinen) Kategorien ein „besonderes, dem Verstande allein gegebenes Objekt“ vor (KrV A251). Der transzendente Gegenstand kann damit „nicht das *Noumenon* [in positiver Bedeutung] heissen; denn ich weiss von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloss von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also vor alle Erscheinungen einerlei ist.“ (KrV A253; Hervorhebung von Kant. Vgl. Adickes 1924: 108).

674 AA 4, 474, Anm. Die Rezension ist von Johann Schultz (1739–1805) verfasst worden, der bislang vor allem als Anhänger und Unterstützer des kantischen Kritizismus hervorgetreten ist, hier aber in einigen entscheidenden Punkten den Ulrichschen Einwänden gegen die KrV folgt. Siehe: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Nr. 295, 13. Dezember 1785, S. 297–299, wiederabgedruckt in: Landau 1991: 243–248, hier 246; Ulrich 1785: bes. §177, §234–§236, §242. Vgl. Klemme 1994: 127 f.; Kuehn 2001: 194 f., 268 f., 321 f.; Gäbe 1954: 101.

675 Schultz schreibt (Ulrich referierend): „Daher seyn auch die Categoriceen nicht bloss auf Erscheinungen, sondern eben sowohl auf *Dinge an sich* anwendbar, folglich nicht bloss von *immanentem*, sondern auch von *transcendentem* Gebrauch. *Kant*,

gorienrestriktion gerichteten Erwägungen, welche sich tatsächlich an bestimmten, teilweise einseitig ausgelegten Äusserungen Kants zum transzendentalen Objekt entzündet haben dürften⁶⁷⁶, verwandeln sich denn auch rasch in grundsätzliche Einwände gegen die Kategorien-Deduktion selbst, das „Hauptfundament“ des Systems, das als Brennpunkt notwendigerweise Kritik auf sich zieht.⁶⁷⁷

Diesen Angriff pariert Kant mit dem Hinweis darauf, dass das Hauptziel seines Systems, nämlich „die Grenzbestimmung der reinen Vernunft“⁶⁷⁸, auch „ohne vollständige Deduktion der Kategorien“⁶⁷⁹ ausreichend begründet und gesichert sei.⁶⁸⁰ Die Grenzbestimmung der reinen Vernunft setze nämlich allein den Nachweis voraus, „dass aller Gebrauch der reinen Vernunft niemals worauf anders, als auf Gegenstände der Erfahrung gehen könne“⁶⁸¹, und dieser Nachweis sei bereits auf der Grundlage der Ergebnisse der transzendentalen Ästhetik (der „Sätze von der Sinnlichkeit aller unserer Anschauung“) und der metaphysischen Deduktion („der Zulänglichkeit der Tafel der Kategorien“) sicher zu führen.⁶⁸² Da Ulrich und Schultz diese Voraussetzungen (zumindest im-

der letzteres leugnet, prädicire sie gleichwohl selbst an vielen Stellen auch von den Dingen an sich.“ (Landau 1991: 246). Vgl. Klemme 1994: 127 f.

676 Klemme 1994: 127 f.

677 AA 4, 474, Anm.: „dieses Hauptfundament sei meine, teils *dort* [d.h. in der KrV], teils in den *Prolegomenen*, vorgetragene *Deduktion* der reinen Verstandesbegriffe, die aber in dem Teile der Kritik, welcher gerade der hellste sein müsste, am meisten dunkel wäre, oder wohl gar sich im Zirkel herumdrehete etc.“ (Hervorhebungen von Kant).

678 AA 4, 474, Anm.

679 AA 4, 474, Anm.

680 AA 4, 474, Anm.: „Denn, wenn bewiesen werden kann: *dass* die Kategorien, deren sich die Vernunft in allem ihrem Erkenntnis bedienen muss, gar keinen anderen Gebrauch, als bloss in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können (dadurch dass sie in dieser bloss die Form des Denkens möglich machen), so ist die Beantwortung der Frage, *wie* sie solche möglich machen, zwar wichtig genug, um diese Deduktion, wo möglich, zu *vollenden*, aber in Beziehung auf den Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, keinesweges *notwendig*, sondern bloss *verdienstlich*.“ (Hervorhebungen von Kant).

681 AA 4, 475, Anm.

682 In der Schrift *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* unterscheidet Kant, seine diesbezüglichen Äusserungen in den *Metaphysischen Anfangsgründen* aufnehmend und präzisierend, in Bezug auf die Kategorien-Deduktion eine *positive* und eine *negative* Absicht (AA 8, 184). Während die Erstere darauf ausgeht, „die Möglichkeit einer objektiven Gültigkeit solcher Begriffe a priori [d.h. der Kategorien]“ für die empirische Erkenntnis zu beweisen, zielt die Letztere allein auf den Nachweis, dass „vermitteltst ihrer *allein* (ohne sinnliche

plizit) zugestanden haben, werden sie mit ihren eigenen Waffen geschlagen.⁶⁸³ Mit diesem geschickten Schachzug will Kant verhindern, dass durch die besonderen Probleme, welche der *transzendentalen* Kategorien-De-

Anschauung) gar *kein Erkenntnis* der Dinge zu Stande kommen“ kann (AA 8, 184; Hervorhebung von Kant). Für diese negative Absicht stelle bereits die „*Exposition* der Kategorien (als bloss auf Objekte überhaupt angewandte logische Funktionen)“ eine hinreichende Begründungsbasis dar (AA 8, 184; Hervorhebung von Kant). Die negative Absicht, welche auf die Grenzbestimmung der reinen Vernunft und die Abwehr des transzendentalen Kategoriengebrauches gerichtet ist, erreicht demnach bereits mit der *metaphysischen* Deduktion, in welcher die Kategorientafel aufgestellt und die reinen Verstandesbegriffe im eigentlichen Sinne ‚exponiert‘ werden, ihr Ziel, ohne dass die dem Nachweis der objektiven Gültigkeit der Kategorien gewidmete *transzendente* Deduktion herangezogen werden müsste, deren Beitrag Kant im Hinblick auf die negative Absicht ebendeshalb auch nur „für wichtig, aber nicht *für äusserst notwendig*“ ausgibt (AA 8, 184 (Hervorhebung von Kant); Klemme 1994: 127; vgl. KrV B159).

Von dieser Unterscheidung aus fällt auch etwas mehr Licht auf die – wie Kant selbst einräumt – teilweise missverständlichen Ausführungen (AA 8, 184) in der Vorrede der *Metaphysischen Anfangsgründe*. Wenn Kant dort die Frage, „*wie*“ die Kategorien (Erfahrungs-)Gegenstände möglich machen, für „keinesweges *notwendig*, sondern bloss *verdienstlich*“ erklärt, so ist dies ganz im Sinne der negativen Beweisabsicht (der „Grenzbestimmung der reinen Vernunft“) zu lesen, welche Letztere in dieser Passage sogar als der „Hauptzweck des Systems“ angesprochen wird (AA 4, 474, Anm.; Hervorhebungen von Kant). Für diesen genügt freilich bereits der Nachweis, „*dass* die Kategorien [...] gar keinen anderen Gebrauch, als bloss in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können“ (AA 4, 474, Anm.; Hervorhebungen von Kant). Für den Nachweis dieses *Dass* ist nur erforderlich, dass man die „Sätze von der Sinnlichkeit aller unserer Anschauung und der Zulänglichkeit der Tafel der Kategorien, als von den logischen Funktionen in Urteilen überhaupt entlehnter Bestimmungen unseres Bewusstseins, unterschreibt“ (AA 4, 474, Anm.). Diese argumentativen Voraussetzungen des *Dass*-Nachweises, nämlich die transzendente Ästhetik (die „Sätze von der Sinnlichkeit aller unserer Anschauung“) und die metaphysische Deduktion („Zulänglichkeit der Tafel der Kategorien“), hatten Ulrich und Schultz anerkannt oder zumindest nicht in Frage gestellt (AA 4, 474, Anm.; Klemme 1994: 127 f.). Kants Argument gegen Ulrich und Schultz lautet also folgendermassen: Auch wer die *transzendente* Deduktion selbst in Zweifel zieht, aber gleichzeitig (wie Ulrich und Schultz) die Ergebnisse der transzendentalen Ästhetik und der *metaphysischen* Deduktion unterschreibt, muss das Lehrstück von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft zwingend anerkennen und bleibt mithin auf dieses verpflichtet (AA 4, 474, Anm.; vgl. Klemme 1994: 127 f.). Der von Ulrich und Schultz verfolgten Strategie, die Grenzbestimmung der reinen Vernunft mit Hilfe von Einwänden gegen die *transzendente* Deduktion zu Fall zu bringen, nimmt Kant damit auf der Grundlage von Voraussetzungen, die sie selbst zugestanden haben, den Wind aus den Segeln.

683 AA 4, 474, Anm. Vgl. Klemme 1994: 127 f.

duktion anhaften und die, wie er auch hier betont, einzig die „Art der Darstellung“⁶⁸⁴ betreffen, das Lehrstück von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft mit in Zweifel gezogen wird. Gegen dieses richtet sich der Ulrich-Schultz'sche Angriff ja in erster Linie, denn deren Einwände gegen die angeblich sehr „dunkel“⁶⁸⁵ ausgefallene transzendente Deduktion versuchen die Kategorienrestriktion vor allem deshalb zu Fall zu bringen, damit die reine Vernunft wiederum in ihre alten, noch von keinerlei Zweifeln an ihrer Rechtmässigkeit erschütterten Privilegien eingesetzt werden kann.

Es kann daher kaum überraschen, dass die Argumentation gegen den reinen (transzendentalen) Kategorienegebrauch in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* insgesamt von grösserer Schärfe ist. Dies kommt vor allem darin zum Ausdruck, dass nahezu alle Stellen der ersten Auflage, die vom ‚transzendentalen Objekt = x‘ handeln, in B ausgefallen oder überarbeitet worden sind.⁶⁸⁶ Diese Entwicklung hat sich ansatzweise bereits

684 AA 4, 476, Anm.

685 AA 4, 474, Anm.

686 Vgl. neben der transzendentalen Kategorien-Deduktion (bes. KrVA103–110) die hierfür sehr einschlägige Passage KrV A249–253 aus dem Abschnitt „Phaenomena und Noumena“.

In der zweiten Auflage vermeidet Kant es konsequent, das objektive Korrelat der transzendentalen Apperzeption durch den Stellvertreter „x“ zu fixieren, da dieser gleichsam bestimmte, dem Verstande allein zugängliche Objekte zu bezeichnen scheint, welche ohne jede Bezugnahme auf „sinnliche[n] Datis“ angeblich bloss durch die reinen Kategorien erfasst werden können (vgl. KrV A250). Der Objektbezug der reinen, von der Anwendung auf anschaulich Gegebenes losgelösten Kategorie wird indes auch in der neuen Fassung der Deduktion als Bezug auf einen ‚Gegenstand überhaupt‘ gedacht (vgl. KrV B146). Allerdings spricht Kant nicht mehr vom ‚transzendentalen Objekt‘, welches – durchaus zweideutig – den versteckten Sinn des *Transzendenten* bei sich führt (vgl. Adickes 1924: 99 ff.). Dieser terminologischen Veränderung liegt dabei vor allem eine inhaltliche Nuancierung zugrunde. Der ‚Gegenstand überhaupt‘ bezeichnet den objektiven Bezugspunkt der Kategorie nur noch *dort*, wo im Hinblick auf den Erkenntnisgebrauch der reinen Verstandesbegriffe deren *notwendige* Anwendung auf anschaulich Gegebenes vor Augen geführt werden soll. Damit schreibt Kant der reinen (‚blossen‘) Kategorie, sofern diese gänzlich losgelöst von ihren Anwendungsbedingungen betrachtet wird, gerade kein gewissermassen *selbstständiges* objektives Korrelat mehr zu, welches folgerichtig durch jenes „x“ vorgängig bezeichnet werden könnte. Diese Differenzierung kommt in einigen Formulierungen der Deduktion zu besonders deutlichem Ausdruck: KrV B146: „denn, könnte dem Begriffe [hier: der Kategorie] eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgend einem Dinge möglich; weil es, so viel ich wüsste,

in den Reflexionen aus Kants Handexemplar der *Kritik der reinen Vernunft* angebahnt.⁶⁸⁷

Eine bemerkenswerte Ausnahme hierzu bilden indes die in beiden Auflagen identischen Einleitungsabschnitte des Paralogismus-Kapitels. Die darin anzutreffende Rede vom ‚transzendentalen Subjekt der Gedanken = x‘⁶⁸⁸ hat Kant unverändert in die zweite Auflage übernommen. Selbst nachdem die Rede vom transzendentalen Objekt aufgrund der Tatsache, dass die darin ausgesprochene Fixierung des objektiven Korrelates der transzendentalen Apperzeption („= x“) gewissermassen die Möglichkeit eines rein verstandesgestützten Ausgreifens auf den Gegenstand vorzugaukeln scheint, insgesamt fragwürdig geworden ist, scheint das ‚transzendente Subjekt der Gedanken = x‘ nach wie vor der präziseste Ausdruck für jene *Objektivierung* des ‚Ich‘ (des Selbstbewusstseins)⁶⁸⁹ zu

nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne.“ Während hier also der ‚blossen‘ Kategorie, sofern sie einer ihr korrespondierenden Anschauung ermangelt, jeder Gegenstandsbezug abgesprochen wird, bringt der direkt anschliessende Satz wiederum den ‚Gegenstand überhaupt‘ als objektiven Bezugspunkt ins Spiel, wobei nunmehr aber – jeder Verselbstständigung jenes funktionalen Bezugspunktes strikt vorgreifend – die gegenstandskonstitutive Funktion der Kategorie ohne weitere Umschweife allein auf ‚Gegenstände der Sinne‘ bezogen wird: „Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich (Ästhetik), also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntnis werden, so fern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird.“ (KrV B146). Vgl. auch KrV B158, wo von den Kategorien nach wie vor ausgesagt wird, dass sie „das Denken eines *Objekts überhaupt* durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperzeption ausmachen“. Das Schwergewicht dieser Passage liegt dabei aber ebenfalls auf der Aussage, dass ich „ausser dem Denken eines Objekts überhaupt (in der Kategorie)“ „doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme“ (KrV B158).

687 R CXII, AA 23, 35: „Bisher hatte man geglaubt, dass man durch Kategorien schon wirklich etwas erkannte; jetzt sehen wir ein, dass sie nur Gedankenformen sind, das Mannigfaltige der Anschauungen zur synthetischen Einheit der Apperzeption zu bringen.“; R CXXX, AA 23, 36: „Diese [d.h. die Verstandesbegriffe] aber sind blos Gedankenformen, so gar, dass wenn man sie allein, ohne Beyspiel aus sinnlicher Anschauung, auf ein Object anwenden wollte, die Möglichkeit, dass irgend etwas ihnen correspondiren könne, nicht eingesehen werden kan.“

688 KrV B404/A346.

689 Den in den Paralogismen herrschenden Schein bezeichnet Kant in A äusserst treffend als „Subreption des hypostasierten Bewusstseins (apperceptionis substantiatae)“ (KrV A402).

sein, auf die der rationale Psychologe mit seiner Frage nach dem „Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket“⁶⁹⁰, abhebt.

Diese naheliegende Erklärung für die unveränderte Übernahme des Ausdrucks in die zweite Auflage greift allerdings zu kurz, denn sie lässt ein entscheidendes Detail ausser Acht. Während in A die Argumentation im zweiten Paralogismus, dem „Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre“⁶⁹¹, an entscheidender Stelle mit dem Terminus ‚transzendentes Subjekt‘ operiert⁶⁹², wodurch überhaupt erst die grosse Bedeutung, welche diesem die Einleitungsabschnitte zugestanden haben, gewissermassen eingelöst und gerechtfertigt wird, spielt derselbe im weiteren Argumentationsgang des Paralogismus-Abschnittes von B keine Rolle mehr – ja mehr noch: Die Möglichkeit, dass die Kritik der Schlüsse der reinen Seelenlehre an wesentlicher Stelle auf ihn zurückgreifen könnte, wird geradezu *ausgeschlossen*:

Alle Modi des Selbstbewusstseins im Denken, an sich, sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objekten (Kategorien), sondern bloss logische Funktionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, zu erkennen geben.⁶⁹³

Kant schafft hier eine Differenz zwischen den „Kategorien“ als den im eigentlichen Sinne *objektbezogenen* bzw. *gegenstandskonstitutiven* Begriffen einerseits und den „Modi des Selbstbewusstseins“ andererseits, welche Letzteren er mit den bloss logischen Funktionen identifiziert, welche nicht *objektbestimmend*, d.h. gegenüber möglichen Objektbezügen gewissermassen gleichgültig sind.

Beim bloss *logischen* Verstandesgebrauch bleibt es in der Tat unbestimmt, welchem von beiden Begriffen z.B. im kategorischen Urteil die Funktion des Subjekts und welchem die des Prädikats zukommt.⁶⁹⁴ Demgegenüber sind die *Kategorien* „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als *bestimmt* angesehen wird“.⁶⁹⁵ Durch die Ka-

690 KrV B404/A346.

691 KrV A351.

692 Vgl. KrV A355: „Es [d.h. das Subjekt der Inhärenz] bedeutet ein Etwas überhaupt (transzendentes Subjekt), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muss, eben darum, weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiss nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem blossen Etwas.“

693 KrV B406 f.

694 KrV B128 f.

695 Vgl. hierzu ausführlich die in der zweiten Auflage dem §15 vorangestellte „*Erklärung der Kategorien*“ (KrV B128 f.): „Sie sind Begriffe von einem Gegenstande

torie der Substanz, „wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe“, wird beispielsweise bestimmt, „dass seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subjekt, niemals als blosses Prädikat betrachtet werden müsse; und so in allen übrigen Kategorien.“⁶⁹⁶ Damit scheint Kant in der vorstehend zitierten Passage vordringlich auf die Unterscheidung zwischen logischen Funktionen und Kategorien abzuheben.

Allerdings – und dies darf man nicht übersehen – wird diese Unterscheidung hier im Zusammenhang einer Aussage zum Selbstbewusstsein artikuliert und daher in erster Linie in den Dienst apperzeptionstheoretischer Überlegungen gestellt, in deren Licht sie erst ihren präzisen Sinn erhält. Vor diesem Hintergrund würde man aber erwarten, dass auch – oder sogar *vor allem* – die kategorialen Einheitsfunktionen als „Modi des Selbstbewusstseins“ angesprochen werden, zumal jene ja aus der Apperzeption als ihrem Einheitsgrund „rein und unvermischt *entspringen*“⁶⁹⁷. Kant will offensichtlich vermeiden, dass die reinen (nicht schematisierten) Kategorien, die – sofern wir nur auf die zugrundeliegende Verstandeshandlung achten – sich effektiv nicht von den logischen Funktionen unterscheiden⁶⁹⁸, im vollen Sinne als *gegenstandskonstitutive* Begriffe angesehen werden, und er bedient sich daher für die *reinen* Kategorien des sonst kaum belegten Ausdrucks „Modi des Selbstbewusstseins“.

Dass in der zitierten Passage der Ausdruck „Modi des Selbstbewusstseins“ in einzigartiger Weise *neben* den Begriff der „Kategorie“ und, was die reinen Kategorien anbelangt, sogar explizit an dessen Stelle tritt, ist insofern nicht unproblematisch, als durch diese neue begriffliche Aufteilung die

überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Funktionen* zu Urteilen als *bestimmt* angesehen wird. So war die Funktion des *kategorischen* Urteils die des Verhältnisses des Subjekts zum Prädikat, z. B. alle Körper sind teilbar. Allein in Ansehung des bloss logischen Gebrauchs des Verstandes blieb es unbestimmt, welchem von beiden Begriffen die Funktion des Subjekts, und welchem die des Prädikats man geben wolle. Denn man kann auch sagen: Einiges Teilbare ist ein Körper. Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt: dass seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subjekt, niemals als blosses Prädikat betrachtet werden müsse; und so in allen übrigen Kategorien.“ (Hervorhebungen von Kant).

696 KrV B129.

697 KrV B92/A67 (Hervorhebung vom Verfasser).

698 KrV B143: „Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile“. Vgl. Baum 1986: 87.

subjektiven Funktionen (Modi) des Selbstbewusstseins einerseits und die eigentlich gegenstandsbestimmenden (kategorialen) Einheitsfunktionen andererseits gleichsam auseinanderzufallen drohen.⁶⁹⁹ Allerdings richtet sich diese ungewöhnliche Differenzierung, wie bereits angedeutet, primär gegen die im Raum stehende Auffassung, dass die reinen Kategorien allein für (objektive) Erkenntnis zureichend sein könnten, weswegen Kant ihnen in diesem Zusammenhang nur den Status von Selbstbewusstseins*modi* zubilligt. Damit aber treten die Ausführungen, und zwar ohne dass dies hinreichend deutlich gemacht würde, in eine latente Spannung zu den Einleitungsabschnitten, in denen der zentrale Fehler der rationalen Psychologie gerade in der Annahme verortet wird, ich könne allein mit Hilfe des Verstandes das *transzendente Subjekt der Gedanken* = *x* als das (in mir) denkende Ding erfassen.⁷⁰⁰

Die Paralogismus-Kritik der zweiten Auflage zielt also nicht mehr primär auf eine rationale Psychologie, die mit jenem „*x*“ den *transzendenten* Grund/Urheber des Denkens erfassen zu können glaubt.⁷⁰¹ Gegen den transzendentalen Kategoriengebrauch, auf dessen Grundlage der rationale Psychologe die Erkenntnis jenes „*x*“ zu rechtfertigen versucht sein könnte, richtet Kant bereits in der – den Paralogismen vorangestellten – „allgemeinen Bemerkung“⁷⁰² derart scharfe Spitzen, dass es nicht überrascht, dass diese Möglichkeit im weiteren Verlauf der Argumentation, vor allem aber bei der Behandlung der einzelnen Fehlschlüsse *keine Rolle mehr spielt*.⁷⁰³

699 Dass diese Unterscheidung nicht ohne Schwierigkeiten ist, wird vor allem dann offenkundig, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass die transzendente Deduktion ganz wesentlich die Frage beantworten will, „wie nämlich *subjektive Bedingungen des Denkens* sollten *objektive Gültigkeit* haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben“ (KrV B122/A89 f.; Hervorhebungen von Kant).

700 KrV B404/A346.

701 Vgl. hierzu oben.

702 KrV B406.

703 Im Unterschied dazu stützt Kant in der ersten Auflage insbesondere die Kritik des Substanzparalogismus ganz wesentlich auf das Argument, dass „reine Kategorien (und unter diesen auch die der Substanz) an sich selbst gar keine objektive Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine Anschauung untergelegt ist, auf deren Mannigfaltiges sie, als Funktionen der synthetischen Einheit, angewandt werden können.“ (KrV A348 f.). Die reinen (blossen) Kategorien werden auch hier unter dem Aspekt, dass mit ihnen allein keinerlei Erkenntnis erlangt werden kann, mit den logischen Urteilsfunktionen kurzgeschlossen („Ohne das [d.h. ohne eine ihnen unterlegte Anschauung] sind sie lediglich Funktionen eines Urteils ohne Inhalt.“ (KrV A349)). Die Widerlegung des Substanzparalogismus fusst somit in A entscheidend auf dem Argument, dass die reinen (d.h. nicht schematisierten) Kate-

Damit müssen wir nun fragen, ob Kant die Kritik der Paralogismen in B nicht grundsätzlich auf ein neues Fundament gestellt hat und worin dieses Fundament bestehen könnte.⁷⁰⁴

Die veränderte Perspektive der neuen Paralogismus-Kritik

Bereits die oben besprochene Formulierung „Modi des Selbstbewusstseins im Denken, an sich“⁷⁰⁵, verwies in ihrer beinahe schon redundant anmutenden Gestalt auf das *Denken* als Ausgangspunkt der Argumentation. Das Denken als „Bewusstsein des *Bestimmenden*“ wird scharf vom Bewusstsein „des *bestimmbaren* Selbst“ unterschieden, welches Letztere – als das eigentliche Objekt-Selbst – mit meiner inneren Anschauung identisch ist, „so fern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperzeption im Denken gemäss verbunden werden kann“.⁷⁰⁶ Die Kritik der einzelnen Paralogismen ist im Prinzip allein auf jenem Grundgegensatz zwischen dem „Ich denke“ als dem „Actus des *Bestimmens*“ einerseits und dem auf Selbstanschauung beruhenden bestimmmbaren Selbst, dem sinnlichen Ich-Objekt, andererseits erbaut.⁷⁰⁷

Dass dieser Unterschied die in B nunmehr sehr knapp ausgefallene Kritik der einzelnen Paralogismen leitet und durchwaltet, ist den Ausführungen sehr leicht zu entnehmen: Die Behauptung, „dass ich, als *Objekt*, ein, für mich, selbst *bestehendes Wesen*, oder *Substanz* sei“, scheitert daran, dass die hierzu erforderlichen „Data“ „im Denken gar nicht ange-

gorien als solche kein Objekt zu bestimmen vermögen. Die Argumentation gegen die Bestimmung der Seele als Substanz erweist sich damit als Spezialfall der Argumentation gegen die Möglichkeit des *transzendentalen* Kategoriegebrauches insgesamt. Vgl. KrV A349: „Es fehlt so viel, dass man diese Eigenschaften [nämlich dass ich als denkendes Wesen für mich selbst fort-dauere, natürlicherweise weder entstehe noch vergehe] aus der *bloßen* reinen Kategorie einer Substanz schliessen könnte, dass wir vielmehr die *Beharrlichkeit* eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müssen, wenn wir auf ihn den empirischbrauchbaren Begriff von einer *Substanz* anwenden wollen.“

704 Indem wir die Frage so stellen, schliessen wir darin bewusst die These ein, dass ein Erklärungsansatz, welcher die Veränderungen im Paralogismus-Kapitel der zweiten Auflage primär als Reaktionen auf den Ulrich-Schultz'schen Angriff begreift und daher die Gründe für die Umarbeitungen vor allem in *externen* ‚Veranlassungen‘ sucht (vgl. Gäbe 1954: 101 ff.), für sich allein kaum überzeugen, sondern höchstens als *Teilerklärung* dienen kann.

705 KrV B406 f.

706 KrV B407 (Hervorhebungen von Kant).

707 KrV B157 f., Anm. (Hervorhebung von Kant).

troffen werden“.⁷⁰⁸ In dasselbe Horn stösst auch die Kritik des zweiten Paralogismus. Gegen die Behauptung, „dass das denkende *Ich* eine einfache *Substanz* sei“, führt Kant ins Feld, dass „der Begriff der Substanz“ „sich immer auf Anschauungen“ beziehe, „die bei mir nicht anders als sinnlich sein können, mithin *ganz ausser dem Felde des Verstandes und seinem Denken* liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, dass das *Ich* im Denken einfach sei.“⁷⁰⁹ In dieselbe Richtung weisen auch die Ausführungen zum dritten Paralogismus: „Diese Identität des Subjekts, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewusst werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten, wodurch das Bewusstsein der Identität seiner eigenen Substanz, als denkenden Wesens, in allem Wechsel der Zustände verstanden wird“⁷¹⁰.

Als den alleinigen Ort, an dem abschliessend über die Fragen der rationalen Psychologie befunden werden soll, nennt Kant in den oben mitgeteilten Stellen konsequent das ‚Feld des Verstandes und sein Denken‘. Zwar verfügen wir in der inneren Anschauung über ‚Data‘, welche das ‚Ich‘ als sinnliches Selbst zu bestimmen erlauben. Diese ‚Data‘ liegen aber gänzlich ausserhalb des ‚Feldes‘ des Denkens, auf das es hier doch allein ankommt, wenn wir auf die Bestimmung des allen sinnlichen Momenten überhobenen, durch Spontaneität gekennzeichneten *denkenden* ‚Ich‘ abheben.

Die Argumentation zeichnet sich damit durch zwei gleichsam gegenläufige Wendungen aus: Kant verweist darauf, dass die Bestimmung des ‚Ich‘ notwendigerweise ‚Data‘ voraussetzt, die bei mir – als endlichem Subjekt – niemals im Denken, sondern nur in der sinnlichen Anschauung zu finden sind, wodurch zwar das sinnliche Selbst der inneren Anschauung bestimmbar, das *denkende* ‚Ich‘ indes gerade verfehlt wird. Wenn aber mit der Bestimmung des ‚Ich‘ als eines denkenden tatsächlich ernst gemacht werden soll – und auf diese Möglichkeit hin scheint ja die rationale Psychologie (nach ihrer Darstellung in der zweiten Auflage) recht eigentlich angelegt zu sein –, so würde dies gerade das als Voraussetzung erfordern, was soeben als unmöglich erwiesen wurde, nämlich dass *im Denken selbst* die notwendigen ‚Data‘ zu finden sein bzw. ‚bereitliegen‘ müssten. Mit dieser letzten Überlegung wird nunmehr aber ein Gegenmodell bekämpft, das gar nicht mehr dem engeren Umkreis der Seelenproblematik ent-

708 KrV B407 (Hervorhebungen von Kant).

709 KrV B408.

710 KrV B408.

stammt, nämlich die Möglichkeit eines Verstandes, „in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde“, d. h. eines *anschauenden Verstandes*.⁷¹¹ Überhaupt nur ein solches Selbstbewusstsein, in dem die erforderlichen ‚Data‘ unmittelbar gegeben wären, könnte die Voraussetzungen der vom rationalen Psychologen angepeilten Bestimmung des *denkenden* ‚Ich‘ erfüllen, denn alle anderen, d. h. sinnlichen ‚Data‘ führen uns immer nur auf das sinnliche Selbst in der inneren Anschauung.

Ein Denken, in dem die ‚Data‘ selbst unmittelbar ‚anzutreffen‘ sind⁷¹², ist von der intellektuellen Anschauung im Prinzip nicht mehr zu unterscheiden, sondern fällt mit dieser zusammen. Dem widerspricht auch nicht, dass der *denkende* und der *anschauende* Verstand ansonsten einander strikte entgegengestellt werden und mithin als Gegenbegriffe fungieren.⁷¹³ Während wir nämlich das Denken oben in einer unspezifisch weiten, sogar die intellektuelle Anschauung miteinschliessenden Bedeutung genommen haben, ist dasselbe in der Gegenüberstellung zum anschauenden Verstand terminologisch auf das Selbstbewusstsein des endlichen Subjektes festgelegt und bezeichnet damit ein ‚Ich‘, dem „als einfache Vorstellung“ „nichts Mannigfaltiges gegeben“ ist⁷¹⁴, d. h. in dem keinerlei ‚Data‘ anzutreffen sind. Die Paralogismus-Kritik von B zweckt denn auch vornehmlich auf den Nachweis ab, dass das Denken des endlichen Subjektes nie in ein intellektuelles Anschauen umschlagen kann, durch das der spontane Actus

711 KrV B135. Vgl. auch KrV B138 f. Die in der Literatur häufiger anzutreffende Auffassung, dass Kant die Schlüsse der rationalen Psychologie in B vornehmlich an ihrem fehlenden Anschauungsbezug scheitern lässt (Emundts 2006: 297 u. 300 ff.; Gloy 1998: 173), ist für sich betrachtet durchaus zutreffend. Ebenso überzeugend ist die Ansicht, dass die neue Fassung der Paralogismen insofern klarer und präziser ist, als nunmehr die Argumente gegen die rationale Psychologie nicht mehr (wie noch in A) zum Teil vor dem Hintergrund eines *wahrnehmbaren* bzw. *beobachtbaren* und ansatzweise sogar *in der Zeit* erscheinenden ‚Ich‘ erwogen werden (vgl. Emundts 2006: 297; siehe dazu auch oben). Allerdings ist dies – wie gezeigt – nur die *eine* Seite der Argumentation, die überdies inhaltlich kaum über eine Position hinausführt, die Kant nicht bereits allein auf der Basis der Ergebnisse des Abschnittes „Phaenomena und Noumena“ hätte einnehmen können (vgl. KrV B305 f.). Dabei wird gänzlich übersehen, dass sich die Paralogismus-Kritik in B nicht in dem bloss negativen Hinweis auf den fehlenden Anschauungsbezug erschöpft, sondern dass sie vielmehr aus dem Gesichtspunkt der Gegnerschaft gegen den anschauenden Verstand heraus verfasst ist und sich daher in der Tat gegen ein bestimmtes Gegenmodell richtet.

712 KrV B407.

713 Vgl. KrV B135 u. B138 f.

714 KrV B135.

,Ich‘ sich nunmehr plötzlich in die Lage versetzt sähe, sich selber *als Akt* (in seiner Akthaftigkeit) durch sich selbst vollkommen bestimmen zu können.⁷¹⁵

Die These, dass die Paralogismus-Kritik der zweiten Auflage vornehmlich aus der Gegnerschaft gegen die intellektuelle Anschauung heraus verfasst ist, erscheint zunächst reichlich überraschend.⁷¹⁶ Sie lässt sich aber insbesondere dann in einen grösseren Zusammenhang einordnen, wenn wir uns vor Augen führen, dass Kant seiner eigenen Konzeption der transzendentalen Apperzeption in der neuen Fassung der transzendentalen Deduktion an mehreren Stellen ebenfalls durch die Abgrenzung gegen den göttlichen anschauenden Verstand Profil verschafft.⁷¹⁷ Der anschauende Verstand bezeichnet damit ein theoretisches Gegenmodell, dessen Wert für Kants eigenen, dezidiert davon abgehobenen Ansatz gleichwohl nicht allein negativer Art sein dürfte.

715 Dass tatsächlich diese ausgezeichnete Gestalt der Selbsterkenntnis den eigentlichen Widerpart der Paralogismus-Kritik von B bildet, deutet beispielsweise der folgende Satz an: „Das letztere [d.h. die Bestimmung meiner selbst als ein für sich selbst bestehendes Wesen oder als Substanz] geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (so fern ich bloss das Denkende als ein solches betrachte) mehr, als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde.“ (KrV B407). Die Bestimmung meiner selbst als Substanz erfordert mithin Voraussetzungen, die im Denken als solchem (d.h. in dem uns allein bekannten Denken des endlichen Subjektes) gar nie erfüllt werden können. Die sich hier aufdrängende Frage, welchem Subjekt denn überhaupt die hier abgewehrte Art der Selbsterkenntnis sinnvoll zugeschrieben werden könnte, lässt sich indes eindeutig beantworten. Ein derartiges Subjekt, das gemäss den erwähnten Voraussetzungen in seiner Art des ‚Denkens‘ die erforderlichen ‚Data‘ unmittelbar müsste vorfinden können, würde – genau genommen – gar nicht mehr denken, sondern mit seinem Verstand, d.h. *intellektuell anschauen*. Diese Form der Selbsterkenntnis, „die [...] nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können“ (KrV B307), ist allein dem göttlichen Verstand vorbehalten.

716 Die hier vertretene These bezieht sich vornehmlich auf die Darstellung und Kritik der einzelnen Paralogismen in KrV B406-B409, also nicht auf das Paralogismus-Kapitel in seiner Ganzheit. Andere Teile desselben befassen sich nämlich nach wie vor mit Problemen aus dem Kernbereich der rationalen Psychologie, wie exemplarisch jene Ausführungen belegen, die sich gegen den Mendelssohn’schen Unsterblichkeitsbeweis richten (KrV B413 ff.). Allerdings ist es bereits erstaunlich genug, dass gerade in jener Passage, in der die Paralogismen als solche dargestellt und im Einzelnen widerlegt werden, also im eigentlichen *Zentrum* der Paralogismus-Kritik, vieles darauf hinweist, dass sich der Fokus der Argumentation verschoben und gewandelt hat.

717 Vgl. insbesondere KrV B135, B138 f., B145, B149, B157 f., Anm., B159.

Bevor wir uns mit dieser Problematik weiter auseinandersetzen, soll jetzt vordringlich die Interpretation und Analyse der kantischen Erläuterungen zu den einzelnen Paralogismen zu Ende geführt werden. Bereits aus den bisherigen Ausführungen ist deutlich hervorgegangen, dass Kant in der B-Fassung das transzendente ‚Ich‘ konsequent aus allen Bezügen zur Selbstwahrnehmung bzw. zur inneren Erfahrung herausgelöst hat oder – um es anders zu formulieren – dass er allein noch das empirische ‚Ich‘ des inneren Sinnes als ein solches ansieht, das sich selbst wahrnimmt und das mithin in der Zeitlichkeit der inneren Erfahrung erscheint. Vor diesem Hintergrund drängt sich freilich sofort die Frage auf, ob das nunmehr schärfer konzipierte *transzendente* ‚Ich‘ von B überhaupt noch – in welcher Gestalt auch immer – um sich selbst weiss, d. h. näherhin: über eine Art Selbst-Wissen verfügt.

Das Selbst-Wissen des transzendentalen ‚Ich‘

Kant bestreitet auch in der zweiten Auflage nicht, dass den fehlgeleiteten Schlüssen der rationalen Psychologie ein bestimmtes, an sich nicht zu leugnendes *Selbst-Wissen* des denkenden ‚Ich‘ zugrunde liegt, wenn er jetzt auch sofort klarzustellen bestrebt ist, dass dieses keinesfalls als Selbst-Erfahrung oder Selbst-Wahrnehmung qualifiziert werden kann. Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass das transzendente ‚Ich‘ ganz im Actus des Denkens aufgeht bzw. mit diesem identifiziert wird, stellt sich freilich umso mehr die Frage nach der Art und überhaupt der Möglichkeit eines solchen Selbst-Wissens.

Der vom rationalen Psychologen angestrebten, auf eine angebliche Selbsterkenntnis abstellenden „metaphysische[n] Bestimmung“ der Seele als Objekt wird die „logische Erörterung des Denkens überhaupt“ entgegengehalten.⁷¹⁸ Dass „*Ich*, der ich denke, im Denken immer als *Subjekt*, und als etwas, was nicht bloss wie <ein> Prädikat dem Denken“ anhängt, betrachtet werden müsse, sieht Kant als einen apodiktischen und identischen Satz an.⁷¹⁹ Eine ganz ähnliche Auskunft erhalten wir in den Erläuterungen zum zweiten Paralogismus: „Dass das *Ich* der Apperzeption, folglich in jedem Denken, ein *Singular* sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer

718 KrV B409.

719 KrV B407 (Hervorhebung von Kant).

Satz⁷²⁰. Das Wissen des denkenden ‚Ich‘ um sein Subjektsein und um seine logische Einfachheit entspringt der „Analysis des Bewusstseins meiner selbst im Denken überhaupt“⁷²¹. Die *analytische Selbstausslegung des Denkens* führt indes, wie Kant kritisch gegen den rationalen Psychologen festhält, zu keinerlei „*Erkenntnis* meiner selbst“ als Objekt.⁷²² Das zergliedernde Aufschliessen des Denkens durch sich selbst bleibt – als ein rein *logisch-analytisches Selbst-, Wissen‘* – ohne jede ontologische Valenz.

Das auf der Analysis des Selbstbewusstseins im Denken beruhende Selbst-, Wissen‘ wirft insofern gewisse Probleme auf, als es sich bei dem hier zugrundeliegenden Subjekt fraglos um das „*Ich* der Apperzeption“⁷²³, d. h. das erkenntnistheoretische Subjekt, handelt. Besondere Fragen entzünden sich dabei an dem Umstand, dass die Ausführungen zu den einzelnen Paralogismen neben der Betonung der *Analytizität* der Selbstzergliederung des Denkens genauso mit Lehrstücken operieren, welche aus der transzendentalen Deduktion bekannt sind und unmittelbar die erkenntnis-konstitutive, d. h. letztlich: *synthetische* Funktion der transzendentalen Apperzeption betreffen. So geht das im ersten Paralogismus thematische Subjektsein des denkenden ‚Ich‘ letztlich darauf zurück, dass ich „in allen Urteilen“ „immer das *bestimmende* Subjekt desjenigen Verhältnisses“ bin, „welches das Urteil ausmacht“.⁷²⁴ Im Gegensatz zu den auf der reproduktiven Einbildungskraft beruhenden subjektiven Vorstellungsverhältnissen gründet sich nämlich das Urteil als objektiv gültiges Verhältnis darauf, dass seine Vorstellungen „auf die ursprüngliche Apperzeption und die *notwendige Einheit* derselben“⁷²⁵ bezogen werden, oder prägnant formuliert: Ein Urteil ist nichts anderes „als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen“⁷²⁶. Die transzendentalen Apperzeption stiftet das im Urteil artikuliert objektive Verhältnis, d. h. es ist dessen letzter Geltungsgrund und kann auf diese Weise als „das *bestimmende* Subjekt“⁷²⁷ nicht selbst im Urteil als blosses Bestimmung (als ein blosses Prädikat) verwendet werden. Kant stützt also das ‚Wissen‘ des denkenden ‚Ich‘ um sein Subjektsein im ersten Paralogismus wesentlich

720 KrV B407 (Hervorhebungen von Kant).

721 KrV B409.

722 KrV B409 (Hervorhebung vom Verfasser).

723 KrV B407 (Hervorhebung von Kant).

724 KrV B407 (Hervorhebung von Kant).

725 KrV B142 (Hervorhebung von Kant).

726 KrV B141 (Hervorhebung von Kant).

727 KrV B407 (Hervorhebung von Kant).

darauf, dass es als transzendente Apperzeption Grund der im Urteil ausgedrückten objektiven Einheit ist.

Allgemein formuliert ergibt sich also, dass die zergliedernde Selbstergründung im Denken ausschliesslich solche Momente des ‚Ich‘ offenlegt, die dieses in seiner strikten Bedeutung als ‚Ich der Apperzeption‘ charakterisieren. Ohne hier auch nur annähernd alle dadurch aufgeworfenen Fragen beantworten zu können, müssen wir den Blick zunächst vornehmlich darauf richten, dass mit dieser ‚Analysis des Bewusstseins meiner selbst im Denken‘ eine besondere Gestalt des Selbst-Wissens angesprochen ist, die keinesfalls mit der auf Selbstbeobachtung abstellenden Selbsterkenntnis *empirischer* Subjekte verwechselt werden sollte, denn jene ‚Analysis‘ ist im Grunde genommen nichts anderes als eine auf das Sich-selber-Denken abgestützte Exposition konstitutiver Momente des erkenntnistheoretischen Subjekts.

In dieses Bild fügt sich nahtlos auch der im zweiten Paralogismus verhandelte Gedanke ein, dass das Ich der Apperzeption „ein *Singular*“ ist, mithin „ein logisch einfaches Subjekt“ bezeichnet.⁷²⁸

In §15 hatte Kant das, „was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält“, als „qualitative“ Einheit bezeichnet, um diese erst im nächsten Paragraphen unter ihrem eigentlichen Namen als ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption einzuführen.⁷²⁹ Die Rede von der qualitativen Einheit lenkt in dem in vielerlei Hinsicht noch einleitenden §15 den Blick darauf, dass die Kategorien als Begriffe, welche schon Verbindung voraussetzen, ihren Grund in einer noch höheren Einheit haben müssen, welche den „Begriff der Verbindung allererst möglich“ macht.⁷³⁰ In inhaltlicher Hinsicht verbindet sich mit dem Begriff der qualitativen Einheit primär der Gedanke, dass man vor allem dann davon spricht, dass ein gegebenes Mannigfaltiges zu einer Einheit zusammengefasst worden ist, wenn dieses auch thematisch oder seinem Sinngehalt nach eine Einheit bildet, was Kant anhand der „Einheit des Thema in einem Schauspiel, einer Rede, einer Fabel“, etc. veranschaulicht.⁷³¹ Insofern die Apperzeptionseinheit selbst – und zwar in durchaus ursprünglichem Sinne – als qualitative Einheit angesprochen werden muss, erweist sich das Erkenntnissubjekt tatsächlich als eine logische Einheit, als

728 KrV B407 (Hervorhebung von Kant).

729 KrV B131.

730 KrV B131.

731 KrV B114.

ein Singular, der „nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann“⁷³².

Eine wesentliche Frage bleibt freilich unbeantwortet: Wie kann diese logische Einheit (Einfachheit), die als solche ja unbestritten „schon im Begriffe des Denkens“ liegt⁷³³, indem das Subjekt des Denkens unmöglich teilbar oder auflösbar ist, spannungslos mit der ursprünglich-*synthetischen* Einheit der Apperzeption zusammengebracht werden, als die sich die qualitative Einheit doch letztendlich erwiesen hat? Oder präziser: Wie kann jenes allein auf der Zergliederung meines Selbstbewusstseins im Denken beruhende *analytische* Selbst-, Wissen‘ überhaupt das erkenntnistheoretische Subjekt bzw. die transzendente Apperzeption betreffen, deren ursprüngliche Einheit doch in einer stets vorgängigen Synthesis gründet⁷³⁴?

Hinsichtlich der bemerkenswerten Verschränkung von analytischem Selbst-, Wissen‘ und erkenntnistheoretischem Subjekt helfen die Ausführungen zum dritten Paralogismus weiter, die wir bislang noch kaum in unsere Überlegungen einbezogen haben. Die „Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin“, bestimmt Kant in den Erörterungen zum dritten Paralogismus in offener Frontstellung gegen die „Identität der Person“, worunter „das Bewusstsein der Identität seiner eigenen Substanz, als denkenden Wesens, in allem Wechsel der Zustände verstanden wird“.⁷³⁵

Die Differenz zur ersten Auflage tritt hier in kaum zu überbietender Schärfe hervor. Noch in A rückt Kant das Problem der Person so sehr in den Vordergrund, dass der Identitätsbegriff primär als Definiens des Personenbegriffs in Erscheinung tritt.⁷³⁶ Indem Kant vornehmlich auf die Frage fokussiert, wie sich die Seele ihrer numerischen Identität in allem Wechsel der Zustände stets bewusst zu sein und sich mithin im Fluss der Zeit als ein und dieselbe durchzuhalten vermag⁷³⁷, koppelt er den Identitätsbegriff wesentlich an das Problem der *Persistenz der Person*. Gleichzeitig ist er aber auch nicht bereit, diesen personalen Identitätsbegriff mit der nötigen Deutlichkeit von der unzeitlichen Identität des transzendentalen Selbst-

732 KrV B407.

733 KrV B407.

734 KrV B133 f.

735 KrV B408.

736 Der Obersatz des dritten Paralogismus in A lautet: „Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewusst ist, ist so fern eine *Person*.“ (KrV A361; Hervorhebung von Kant).

737 Vgl. KrV A361 ff.

bewusstseins zu unterscheiden, sondern er erörtert jenen zuweilen in einer Weise, als ob das Bewusstsein meiner Identität in der Zeit von der Identität der Apperzeption abgeleitet bzw. ‚gefolgert‘ worden sei.⁷³⁸

Hinsichtlich dieser Problematik bringt die zweite Auflage insofern Klarheit, als die hier ins Auge gefasste „Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin“⁷³⁹, unzweideutig von der Frage des Bewusstseins meiner Identität *als Person* abgegrenzt und der so von zeitlichen Konnotationen befreite Identitätsbegriff nunmehr rein *apperzeptionstheoretisch* fundiert wird. Ein Vertreter der rationalen Psychologie könnte nun zwar mit einer gewissen Berechtigung einwenden, dass sich Kant gar nicht mehr ernsthaft auf die durch das Projekt einer reinen Seelenlehre aufgeworfenen Problemstellungen einlässt und mithin den dritten Paralogismus, welcher ja eigentlich der Frage der Personalität der Seele gewidmet ist⁷⁴⁰, um seinen ursprünglichen Sinn bringt. Diese Veränderung muss indessen als Ausdruck eines grundlegenden Wandels der Perspektive gedeutet werden.

Wenn Kant seine Erörterungen zum dritten Paralogismus mit dem Satz einleitet, dass „der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin“, „ein eben so wohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz“ ist⁷⁴¹, so lehnt er sich nahezu wörtlich an ein aus der *Deduktion* bekanntes Lehrstück an, nämlich dass der oberste Grundsatz „im ganzen menschlichen Erkenntnis“, d.h. derjenige der notwendigen *Einheit der Apperzeption*, „selbst identisch, mithin ein analytischer Satz“ ist.⁷⁴²

Dieser oberste Grundsatz erklärt mit Blick auf die Einheit des Selbstbewusstseins die „Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig“, da nämlich ohne diese die „durchgängige

738 Vgl. hierzu insbesondere die Aussage, dass wir die numerische „Identität unserer selbst“ „aus der identischen Apperzeption folgen“ (KrV A365). Siehe dazu oben.

739 KrV B408.

740 Vgl. KrV B402/A344.

741 KrV B408.

742 KrV B135. Vgl. auch KrV B138. Auf die von Dieter Henrich und Hans Wagner initiierte Diskussion um die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion werde ich im Folgenden nicht näher eintreten. Siehe dazu: Henrich 1969; Henrich 1973; Henrich 1984; Wagner 1980; Brouillet 1975; Simon 1989 und neuerdings: Metz 1991. Einen umfassenden Überblick über die neuere Literatur zur transzendentalen Deduktion vermittelt der vierteilige Forschungsbericht von Peter Baumanns, der die verschiedenen Interpretationsansätze überdies einer eingehenden und kritischen Prüfung unterzieht: Baumanns 1991a; Baumanns 1991b; Baumanns 1992a; Baumanns 1992b.

Identität des Selbstbewusstseins nicht gedacht werden kann⁷⁴³. Der oberste Grundsatz stellt damit die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen als „Grund der Identität der Apperzeption“ heraus.⁷⁴⁴ Dass ich mich in allen Vorstellungen stets als ein und derselbe (als *identisch*) begreifen kann oder – was damit aufs Engste verknüpft ist – dass ich die Vorstellungen „insgesamt *meine*“ nennen kann⁷⁴⁵, hat seine unabdingbare Voraussetzung in einer Synthesis, welche zunächst vor allem unter dem Gesichtspunkt ihrer uneinholbaren Vorgängigkeit im Blick steht.⁷⁴⁶

Der Gefahr, dass diese synthetische Leistung als gewissermassen psychischer *de-facto*-Vollzug missdeutet werden könnte, greift Kant insofern vor, als seine Formulierungen nahezu ausnahmslos nur auf die Voraussetzung, dass ich eine solche Synthesis vollziehen *kann*, abheben.⁷⁴⁷ Die Kennzeichnung jener Synthesis als einer bloss *möglichen*, welche sich wie ein roter Faden durch den gesamten §16 hindurchzieht, soll deren Transzendentalität in Sicherheit setzen und gleichzeitig solchen Interpretationen den Boden entziehen, die in jener synthetischen Leistung vornehmlich einen realen psychischen ‚Vorgang‘ erblicken.

In jener Synthesis gründet dabei, wie bereits angedeutet, zweierlei, nämlich dass ich mir meiner *Identität* in allen Vorstellungen bewusst sein kann und dass ich mir alle Vorstellungen *als meine* zuschreiben kann. Die beiden Aspekte des Identitätsbewusstseins und der Meinigkeit sind dabei aufs Engste miteinander verwoben und bedingen sich gegenseitig:

743 KrV B135.

744 KrV B134.

745 KrV B133 f. (Hervorhebung von Kant).

746 Vgl. KrV B133 ff. Vgl. auch: Henrich 1976: 63 ff.

747 Aus den insgesamt sehr zahlreichen einschlägigen Stellen, die sich im §16 finden, seien hier, stellvertretend für viele, nur zwei mitgeteilt: Bereits der erste Satz des §16 („Das: *Ich denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*“ (KrV B131)) verweist durch seine Konstruktion mittelst des doppelten Modalverbes ‚müssen‘ – ‚können‘ (die Begleitung durch das ‚Ich denke‘ ist eine bloss *mögliche*, in dieser ihrer Möglichkeit aber unbedingt *notwendig*) auf die *Transzendentalität* des Selbstbewusstseins und unterscheidet dieses damit strikte von allen psychisch-realen Vollzügen. Siehe ebenso: „Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebene Vorstellungen gehören *mir* insgesamt zu, heisst demnach so viel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewusstsein, oder *kann* sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewusstsein der *Synthesis* der Vorstellungen ist, so setzt er doch die *Möglichkeit* der letzteren voraus, d.i. nur dadurch, dass ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewusstsein begreifen *kann*, nenne ich dieselbe insgesamt *meine* Vorstellungen“ (KrV B134).

Im §16 finden sich deutliche Anhaltspunkte für die Wechselseitigkeit jenes Begründungsgefüges: Die auf die (synthetische) Einheit gegründete Meinigkeit aller Vorstellungen wird als Voraussetzung für das Bewusstsein „des identischen Selbst“ angeführt: „*Ich* bin mir also des identischen Selbst bewusst, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, *weil* ich sie insgesamt *meine Vorstellungen* nenne, die *eine* ausmachen.“⁷⁴⁸ In dieselbe Richtung weist auch die folgende Überlegung: Könnte ich die Vorstellungen nicht „insgesamt *meine*“ nennen, „würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin“, d. h. ich könnte mich in der Vielheit der Vorstellungen nicht mehr als ein identisches Subjekt begreifen.⁷⁴⁹ Damit wird ebenfalls die Notwendigkeit, dass ich mir alle Vorstellungen *als meine* muss zuschreiben können, als Voraussetzung des Bewusstseins der Identität namhaft gemacht. Dieser Zusammenhang ist indes genauso gut umkehrbar, was beispielsweise in der Überlegung, dass die „Identität der Apperzeption“ „a priori allem *meinem* bestimmten Denken vorhergeht“⁷⁵⁰, zu klarem Ausdruck gelangt.

Tatsächlich besagt ja die Notwendigkeit, dass ich mir alle Vorstellungen als meine muss zuschreiben können, im Grunde genommen nichts anderes, als dass diese Vorstellungen, sofern sie denn eben als „meine“ angesprochen werden können, bereits in einer notwendigen Beziehung auf mich *als ihr identisches Subjekt* stehen müssen. Die Meinigkeit schliesst in letzter Konsequenz den Gedanken ein, dass das ‚Ich‘ – *als einiger und übergreifender Bezugspunkt* – durchgängig für alle Vorstellungen ein und dasselbe sein muss und diese mithin alle einem *identischen* Subjekt zugehören müssen. Umgekehrt kann ich mir die „Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst“⁷⁵¹ auch nur dann vorstellen, wenn diese Vorstellungen *als meine* gekennzeichnet sind und damit in dieser ihrer Kennzeichnung bereits ein impliziter Bezug auf mich (als ihr identisches Subjekt) enthalten ist.⁷⁵²

Dass sich jene Zusammenhänge im Wesentlichen *rein begrifflich* entwickeln lassen, kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass Kant für die durchgängige Identität des Selbstbewusstseins mit Bedacht die Bezeichnung „*analytische* Einheit der Apperzeption“⁷⁵³ gewählt hat. Diese erläutert

748 KrV B135.

749 KrV B134.

750 KrV B134.

751 KrV B133 (Hervorhebung von Kant).

752 Für einen Überblick über die systematischen Zusammenhänge zwischen den Problemfeldern des Selbstbewusstseins, der Meinigkeit (bzw. Selbstzuschreibung) von Vorstellungen und des Bewusstseins der Identität siehe: Cramer 1987: v. a. 171 ff., 175 ff., 193 ff.

753 KrV B133 (Hervorhebung von Kant).

er denn auch anhand von Überlegungen, die der allgemeinen Logik⁷⁵⁴ entstammen und die Eigenschaften des *conceptus communis* (des ‚gemeinsamen Begriffes‘) betreffen.⁷⁵⁵ Durch den *conceptus communis* stelle ich mir eine Beschaffenheit bzw. ein Merkmal vor, das „als *verschiedenen*“ Vorstellungen „gemein gedacht werden soll“⁷⁵⁶. Während der gemeinsame Begriff sich damit immer auf Vorstellungen bezieht, die ausser ihm „noch etwas *Verschiedenes* an sich haben“⁷⁵⁷, macht er selbst deren Gemeinsamkeit vorstellig. Er steht so zwar immer in Verbindung mit anderen Vorstellungen, die auch einen von ihm (teilweise) verschiedenen Gehalt besitzen, er selbst hebt indes auf das allen diesen gemeinsame Merkmal ab, das in denselben daher als ein stets *identisches* gedacht werden muss.

Dieser letzte Gedanke bildet die Brücke, über welche sich die Ausführungen zum *conceptus communis* mit dem Lehrstück der analytischen Einheit des Selbstbewusstseins verbinden lassen. Die analytische Einheit, in der ich mir „die *Identität des Bewusstseins*“ in den Vorstellungen selbst vorstelle⁷⁵⁸, hängt vor allem deshalb allen gemeinsamen Begriffen „als solchen“ an⁷⁵⁹, weil diese genau das vorstellig machen, was verschiedenen anderen Vorstellungen gemeinsam ist und mithin in allen diesen als identisch vorgestellt werden muss.

754 Präziser formuliert ist die „*allgemeine*, aber *reine Logik*“ gemeint, welche es „mit lauter Prinzipien a priori zu tun“ hat und „ein *Kanon des Verstandes* und der Vernunft“ ist, „aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauches, der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transzendental)“ (KrV B77/A53; Hervorhebungen von Kant). Der allgemeinen (reinen) Logik, welche „nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d.i. die Form des Denkens überhaupt“ betrachtet, muss die transzendente Logik gegenübergestellt werden, welche „die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes“ enthält und mithin „nicht von allem Inhalt der Erkenntnis“, sondern nur von allem *empirischen* Inhalt abstrahiert (KrV B79 f./A55). Für unseren Zusammenhang ist vor allem bedeutsam, dass die allgemeine (reine) Logik *analytisch* verfährt: „Die allgemeine Logik abstrahiert, wie mehrmalen schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkenntnis, und erwartet, dass ihr anderwärts, woher es auch sei, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugehet.“ (KrV B102/A76). „Analytisch werden verschiedene Vorstellungen *unter* einen Begriff gebracht (ein Geschäft, wovon die allgemeine Logik handelt).“ (KrV B104/A78; Hervorhebung von Kant).

755 KrV B133 f., Anm.

756 KrV B133, Anm. (Hervorhebung von Kant).

757 KrV B134, Anm. (Hervorhebung von Kant).

758 KrV B133, Anm. (Hervorhebung von Kant).

759 KrV B133, Anm.

Auch wenn Kant, um diesem Zusammenhang den nötigen Nachdruck zu verleihen, seine Formulierungen sogar dahingehend verstärkt, dass erst die analytische Einheit des Bewusstseins den *conceptus communis* überhaupt zu einem solchen „macht“⁷⁶⁰, würden hier die Bezüge zur allgemeinen Logik wohl zu stark strapaziert, wenn wir den Hauptgedanken des §16 darin verorten würden, dass mit der analytischen Einheit des Selbstbewusstseins primär die logische Begriffsbildung und die analytischen Verhältnisse der Subordination gegebener Begriffe im Blick stünden.⁷⁶¹ Die synthetische Einheit der Apperzeption wird zwar zweifellos als „der höchste Punkt“ angesprochen, „an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst *die ganze Logik*, und, *nach ihr*, die Transzendental-Philosophie heften muss“⁷⁶². Aber der Interpretation von Klaus Reich, wonach mit der in der synthetischen Einheit gründenden *analytischen* Einheit des Selbstbewusstseins vornehmlich eine Begründung der *logischen* Begriffsbildung und analytischen Begriffsbeziehungen erreicht wird⁷⁶³, an die sich die Grundlegung der Transzendentalphilosophie gleichsam erst an zweiter Stelle anschliesst, muss doch entgegengehalten werden, dass die Bemerkungen zu den gemeinsamen Begriffen in einer Fussnote zu finden sind, die die analytische Einheit des *Selbstbewusstseins* erläutern soll. Damit stehen die der allgemeinen Logik entlehnten Ausführungen zu den gemeinsamen Begriffen im Dienste einer weiterführenden Erklärung der Einheit der Apperzeption und nicht umgekehrt. Reich dreht dieses Erklärungs- und Begründungsgefälle komplett um, wenn er, auf die anmerkungsweisen Ausführungen zum *conceptus communis* gestützt, zu der Auffassung gelangt, dass die analytische Einheit des Selbstbewusstseins die Einheit bzw. Form jedes Begriffes ausmacht und jeder besondere Begriff daher nur eine Einschränkung jener analytischen Bewusstseinsseinheit darstellt.⁷⁶⁴

760 KrV B134, Anm.

761 Reich 1986: 34 u. 38. Vgl. auch: Kim 2006: 65 ff., 68, 73, Anm. 155, 76.

762 KrV B134, Anm. (Hervorhebung vom Verfasser).

763 Reich 1986: 34 u. 38.

764 Reich 1986: 33 ff. Auch wenn Kant seine Überlegungen zur analytischen Einheit der Apperzeption sehr eng an die Logik der *conceptus communes* anschliesst bzw. anlehnt, bleibt hier eine entscheidende *Differenz* bestehen. Dies kommt nicht zuletzt darin zum Ausdruck, dass die analytische Einheit, die allen gemeinsamen Begriffen als solchen anhängt, immer nur als „analytische Einheit *des Bewusstseins*“ angesprochen wird, so dass sich diese also bereits rein terminologisch von der „analytische[n] Einheit *der Apperzeption*“ abhebt (KrV B133 u. B133 f., Anm.; Hervorhebungen vom Verfasser). Der Reich'schen Interpretation muss ausserdem die deutliche Erklärung aus den *Prolegomena* entgegengehalten werden, wonach „die Vorstellung der Apperzeption, das *Ich*“, grundsätzlich kein „Begriff“ sein kann

Die Erläuterung der analytischen Einheit des Selbstbewusstseins anhand von Überlegungen zur Logik der gemeinsamen Begriffe soll wohl vor allem sicherstellen, dass die in jener Einheit gedachte ‚Identität des Bewusstseins in allen Vorstellungen‘ keinesfalls mehr als ein Identitätsbewusstsein in der Zeit missverstanden werden kann. Die Rede von der „durchgängige[n] Identität“⁷⁶⁵ der Apperzeption, in welcher sich die unbeschränkte Reichweite der transzendentalen Apperzeption in Bezug auf *alle* Vorstellungen ausspricht, würde – für sich allein genommen – solche Fehldeutungen zumindest nicht ganz ausschliessen.

Dass Kant im §16 einige entscheidende Ausführungen zur transzendentalen Apperzeption mit Überlegungen, welche der allgemeinen Logik entstammen, parallelisiert, dürfte indes vornehmlich der Tatsache geschuldet sein, dass das Selbst-‚Wissen‘ des erkenntnistheoretischen Subjektes mit der logischen Analysis aufs Engste *verwandt* ist. Das ‚Ich‘ der Apperzeption weiss um sich selbst aufgrund einer ‚Analysis des Selbstbewusstseins im Denken überhaupt‘, welche auch eine „logische Erörterung des Denkens überhaupt“⁷⁶⁶ genannt werden kann.

Gleichzeitig gilt es aber auch zu beachten, dass die Ausführungen zum *conceptus communis* letztlich in einen Gedanken münden, welcher die allgemeine Logik wesentlich überschreitet. So heisst es: „Nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen.“⁷⁶⁷ Tatsächlich bezieht sich der gemeinsame Begriff, wie oben dargestellt, immer auf Vorstellungen, die ausser ihm „noch etwas *Verschiedenes* an sich haben“⁷⁶⁸. Dies heisst aber im Grunde genommen nichts anderes, als dass er „in synthetischer Einheit mit anderen (wenn gleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden [muss], ehe ich die analytische Einheit des Bewusstseins“, welche ihn erst „zum *conceptus communis* macht“, an ihm denken kann.“⁷⁶⁹

(Prol. §46 = AA 4, 334, Anm.; Hervorhebung von Kant). Auch in KrV B399/A341 wird die Redeweise vom „Begriff, oder, wenn man lieber will“, vom „Urteil: *Ich denke*“, sofort dahingehend eingeschränkt und präzisiert, dass das ‚Ich‘ „das *Vehikel* aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transzendentalen“, d. h. der Kategorien, ist. Damit aber kann dem ‚Ich‘ – als dem Ursprung und Grund allen Begriffsgebrauches – kaum in einem *eigentlichen* Sinne selbst Begriffscharakter zugesprochen werden.

765 KrV B133 u. B135 (Hervorhebung vom Verfasser).

766 KrV B409.

767 KrV B133, Anm.

768 KrV B134, Anm. (Hervorhebung von Kant).

769 KrV B134, Anm.

Dieser bislang bloss anhand der logischen Begriffsbildung erörterte Zusammenhang gewinnt dann eine besondere Bedeutung, wenn er auf die transzendente Apperzeption angewandt wird, zu deren Erklärung er ja eigentlich eingeführt worden ist. Das analytische Selbst-, Wissen‘ des erkenntnistheoretischen Subjektes weist insofern notwendig *über sich hinaus*, als es seinen eigenen Grund in einer stets vorgängigen Synthesis suchen muss. „Die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer *synthetischen* möglich“⁷⁷⁰. In dieser mehrfach wiederholten und immer wieder neu beleuchteten Einsicht kulminieren die Überlegungen des §16. Sehr bemerkenswert ist dabei, dass Kant in der Beantwortung der Frage, ob jener Synthesis selbst Bewusstsein zukommt, in eigentümlicher Weise schwankt. So hält er fest, dass der Gedanke, dass die mir in der Anschauung gegebenen Vorstellungen insgesamt mir zugehören, „selbst noch nicht das Bewusstsein der *Synthesis* der Vorstellungen ist“, wenn gleich er „doch die Möglichkeit der letzteren“ voraussetzen muss.⁷⁷¹ Dies bedeutet näherhin: Der Gedanke der Meinigkeit aller meiner Vorstellungen umfasst für sich betrachtet kein Bewusstsein einer dabei vorauszusetzenden synthetischen Einigungsleistung und kann ein solches auch nicht – gleichsam analytisch – in sich schliessen.

Auf der anderen Seite führt Kant – mit Blick auf das Bewusstsein „des identischen Selbst“ und die durchgängige Meinigkeit der Vorstellungen – aus, dass dies gerade „*so viel*“ sei, „als dass ich mir einer notwendigen Synthesis derselben [d.h. der Vorstellungen] a priori bewusst bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heisst“.⁷⁷² Das Identitätsbewusstsein bzw. der Gedanke, dass mir die Vorstellungen insgesamt als meine zugehören müssen, erklärt Kant damit für gleichbedeutend mit dem *apriorischen Bewusstsein* einer notwendigen Synthesis.

770 KrV B133 (Hervorhebungen von Kant).

771 KrV B134 (Hervorhebung von Kant).

772 KrV B135 (Hervorhebung vom Verfasser). Der Bezugspunkt des Demonstrativpronomens „das“ in der Wendung: „*Das* ist aber so viel“ (KrV B135), ist rein grammatisch nicht eindeutig zu klären. Denkbar wäre natürlich auch, dass sich das Pronomen nicht auf das Identitätsbewusstsein und die Selbstzuschreibung der Vorstellungen beziehe, sondern nur auf den letzten kurzen Teilsatz des unmittelbar vorhergehenden mehrgliedrigen Satzes. Dieser Teilsatz verweist darauf, dass die Vorstellungen, die ich insgesamt meine nenne, „*eine* ausmachen“, d. h. *geeignet* sein müssen (KrV B135; Hervorhebungen von Kant). Diese Lesart ist aber nicht sehr naheliegend, insbesondere auch deshalb nicht, weil erst der durch das Pronomen „das“ eingeleitete Satz auf die ursprüngliche *synthetische Einheit* der Apperzeption zu sprechen kommt, die den eigentlichen Zielpunkt und Abschluss des insgesamt mehrere Sätze umfassenden Argumentes bildet.

Die Synthesis wird damit, sofern ihre Bewusstheit ausser Zweifel gesetzt ist, nunmehr selbst in das Selbstbewusstsein aufgenommen, ja sie wird zu einem wesentlichen Moment desselben. Tatsächlich scheint im §16 letztendlich die Lesart einer (*selbst-*)*bewussten* Synthesis zu obsiegen⁷⁷³, was nicht zuletzt daraus hervorgeht, dass jener höchste Punkt, an den der §16 den Leser geleitet, bekanntlich als „synthetische Einheit der Apperzeption“ angesprochen wird.⁷⁷⁴ Zusammenfassend kann man also sagen, dass Kant die Synthesis zunächst bloss als *Voraus*-Setzung der analytischen Einheit des Selbstbewusstseins ins Spiel bringt und sie deshalb vornehmlich unter dem Aspekt ihrer Vorgängigkeit in den Blick rückt, um sie sodann selbst als ein wesentliches Moment des Selbstbewusstseins auszuzeichnen bzw. in dieses zu integrieren.⁷⁷⁵

Die soeben skizzierte eigentümliche Spannung in den Äusserungen zur Frage der Bewusstheit der Synthesis geht dabei weniger auf einen theoretischen Widerspruch zurück, sondern wirft vielmehr ein Schlaglicht auf den besonderen Charakter des unter dem Titel der analytischen Einheit des Selbstbewusstseins verhandelten Problems des Identitätsbewusstseins und der Meinigkeit aller Vorstellungen:

Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehörten, d.i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewusst bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäss sein, unter der sie allein in einem *allgemeinen* Selbstbewusstsein zusammenstehen *können*, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden.⁷⁷⁶

Die um das Identitätsbewusstsein und die Selbstzuschreibung aller Vorstellungen aufgespannte theoretische Struktur, um welche das erkenntnistheoretische Subjekt durch die ‚Analysis des Selbstbewusstseins‘ weiss, soll gleichzeitig – jene Ebene der analytischen Einheit der Apperzeption nunmehr überschreitend – die Voraussetzungen und Bedingungen eines *allgemeinen* Selbstbewusstseins ans Licht heben. Mit jenem Letzteren steht kein geringeres Problem auf dem Spiel als dasjenige, wie die „Einheit des Bewusstseins“ „die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand,

773 Vgl. beispielsweise KrV B133: „Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption, eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist *nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis möglich*.“ (Hervorhebung vom Verfasser).

774 KrV B134, Anm. (Hervorhebung vom Verfasser).

775 Vgl. Henrich 1976: 63 ff.

776 KrV B132 f.

mithin ihre objektive Gültigkeit“, stiften kann.⁷⁷⁷ „Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, *um für mich Objekt zu werden*, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde.“⁷⁷⁸

Das Erfordernis, dass alle Vorstellungen insgesamt „*meine*“ sein müssen, wird also nicht gegen die Bedingung eines *allgemeinen* Selbstbewusstseins ausgespielt oder tritt etwa sogar in Gegensatz zu dieser, denn Kant hebt mit der Meinigkeit aller Vorstellungen gar nie auf die Selbstbezüglichkeit eines subjektiv-individuellen Selbstbewusstseins ab.⁷⁷⁹ Die analytische Einheit ist von Beginn weg die Explikation – genauer: die im Denken vollzogene Selbstausslegung – der Bedingungen eines allgemeinen Selbstbewusstseins, in dem nicht nur jene selbst ihren Grund hat, sondern in dem vor allem auch jede Erkenntnis von Objekten überhaupt gründet, indem die synthetische Einheit des Selbstbewusstseins zugleich die *objektive* Bedingung aller Erkenntnis ist. Die analytische Einheit artikuliert damit zweifellos eine Struktur von ebenso allgemeiner Art wie die sie fundierende synthetische Einheit und muss daher von der Frage, wie ein empirisch-individuelles Subjekt stets auf sich selbst als ein identisches zurückzukommen vermag⁷⁸⁰ oder wie dasselbe sich die von ihm gedachten Vorstellungen in seinem empirischen Selbstbewusstsein als die seinen zuschreiben vermag⁷⁸¹, scharf unterschieden werden.

777 KrV B137.

778 KrV B138.

779 Vgl. Windelband 1919: 79–83, 113; Bauch 1923/24: 31 ff., 40 ff.; Rickert 1928: 45–60, 91 ff., 106; Thyssen 1958/59: 19 ff., 23 ff.; Heimsoeth 1956b: 235 ff.; Heimsoeth 1956a: 208; Vaihinger 1892: 12, 49 u. 410; Jansohn 1969: 165 f.; Oberer 1969: 578 ff.

780 Pierre Keller weist mit Nachdruck darauf hin, dass die Überlegungen zum transzendentalen Selbstbewusstsein strikte von den Problemen der Person und insbesondere der personalen Identität abgegrenzt werden müssen (Keller 2001: 2 ff., 22 ff., 25 ff.).

781 Ein interessantes Beispiel für einen derartigen, von Kants Überlegungen zur analytischen Einheit des Selbstbewusstseins zu unterscheidenden Zugang ist Dan Zahavis Artikel „Schizophrenia and Self-Awareness“ (Zahavi 2001: 339–341). Dan Zahavi begreift Schizophrenie unter philosophisch-phänomenologischer Perspektive als eine fundamentale Störung der Selbsterfahrung und des Selbstbewusstseins, d. h. vor allem der Fähigkeit, sich die eigenen Vorstellungen auch als die seinen zuschreiben zu können, und versucht, im Ausgang von dieser pathologischen Gestalt Rückschlüsse auf die grundlegende Struktur von Selbstbewusstsein

In diesem Sachverhalt liegt wohl auch der tiefere Grund dafür beschlossen, dass die selbstbezügliche Struktur des erkenntnistheoretischen Subjektes allein durch die Anlehnung an die *logische Analysis* explizierbar ist und der oberste Grundsatz „im ganzen menschlichen Erkenntnis“ – in augenfälligem Gegensatz zur Synthetizität des obersten Grundsatzes in der ersten Auflage – nunmehr als „analytischer Satz“ bestimmt wird.⁷⁸²

In der ersten Auflage statuierte Kant, dass der Satz, „dass alles verschiedene *empirische Bewusstsein* in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse“, der „schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt“ sei.⁷⁸³ Die Auffassung, dass der oberste Grundsatz synthetisch ist, ergibt sich in A zwanglos aus dem Gedanken, dass die reine Apperzeption, in welcher Kant den obersten Grund aller Vorstellungsverknüpfung verortet, „ein Principium der *synthetischen Einheit* des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand“ gibt.⁷⁸⁴ Das Problem, wie diese Einheit als *eine ihrer selbst bewusste* gedacht werden kann, wird dabei aber erst am Rande angeschnitten, denn Kant lotet die interne selbstbezügliche Struktur des Selbstbewusstseins noch kaum aus. Die Frage nach der besonderen Gestalt des Identitätsbewusstseins wird zunächst ebenso wenig aufgeworfen wie die Frage, wie ich mir der zu einer Einheit verbundenen Vorstellungen als meiner eigenen bewusst zu werden vermag.⁷⁸⁵ Es sind diese

überhaupt zu ziehen (Zahavi 2001: 339 ff., bes. 340). Die dabei von Zahavi untersuchte Struktur ist natürlich keine andere als diejenige des empirisch-psychologischen Selbstbewusstseins (Zahavi selbst verweist auf die Differenz zwischen seinem Ansatz und der kantischen Rede vom transzendentalen Selbstbewusstsein (vgl. Zahavi 2001: 340)).

782 KrV B135. Vgl. Carl 1992: 204.

783 KrV A117, Anm. (Hervorhebung von Kant). Vgl. Carl 1992: 202 ff.

784 KrV A116 f. (Hervorhebung vom Verfasser).

785 Präzisierend sei hier hinzugefügt, dass natürlich bereits in der transzendentalen Deduktion der ersten Auflage zuweilen vom ursprünglichen und notwendigen „Bewusstsein der Identität seiner selbst“ (KrV A108) die Rede ist. Allerdings müssen wir genauer nach der Bedeutung und Funktion dieser Wendung fragen, bevor wir diese richtig einschätzen können. Das der transzendentalen Apperzeption anhängende Identitätsbewusstsein (KrV A113) wird in A nämlich kaum von der *synthetischen* Bewusstseinsseinheit geschieden (vgl. KrV A116 f.), zumal jenes sogar explizit mit dem „Bewusstsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen“ (KrV A108) gleichgesetzt wird. Kant kann daher von der Wendung „Identität der Funktion“ (durch die das Mannigfaltige „synthetisch in einer Erkenntnis“ verbunden wird) direkt und ohne weitere argumentative Zwischenschritte zu der Rede vom notwendigen „Bewusstsein der Identität seiner selbst“ (KrV A108) übergehen. Die hier gemeinte ‚Identität seiner selbst‘ ist demnach ganz der synthetischen Bewusstseinsseinheit einbeschrieben und fügt dieser keine neue, darüber hinausgehende Problemdimension hinzu (zuweilen nimmt sie, wie soeben gezeigt wurde, sogar explizit die Bedeutung der Identität synthetischer Funktionen an). Die Frage nach der intern-selbstbezüglichen Ver-

beiden Fragen, durch die überhaupt erst die selbstbezügliche Struktur des transzendentalen Selbstbewusstseins unter dem Titel der *analytischen* Einheit in der zweiten Auflage zu einem eigenständigen theoretischen Problem avanciert.

Die Frage nach der selbstbezüglichen Struktur des erkenntnistheoretischen Subjektes findet damit eine von den Formen empirischen Selbst-Wissens gänzlich unabhängige Lösung. Noch in der ersten Auflage hat Kant – zumindest im Prinzip – eingeräumt, dass das ‚Ich‘ als transzendente Vorstellung gleichsam in einem reflexiven Akt in die Klarheit eines empirischen (Selbst-)Bewusstseins erhoben werden kann.⁷⁸⁶ Obwohl Kant auch in A sofort klarstellt, dass es für die erkenntnistheoretische Funktion der ursprünglichen Apperzeption nicht auf die „Wirklichkeit“ dieses empirischen (Selbst-)Bewusstseins ankommt, ja eine solche nicht einmal zugestanden werden muss⁷⁸⁷, öffnet doch die Tatsache, dass er die Möglichkeit eines *empirischen* Selbst-Wissens des transzendentalen Subjektes zumindest im Prinzip einräumt, ein Stück weit die Tür für psychologisierende Auffassungen der synthetischen Funktionen des Subjektes.⁷⁸⁸

fassung des Selbstbewusstseins, wie sie sich in der zweiten Auflage in Gestalt der analytischen Einheit des Selbstbewusstseins als selbstständiges Problem Geltung verschafft, wird in A also noch nicht berührt.

- 786 KrV A117, Anm.: „Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dass die blossе Vorstellung *Ich* in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transzendente Bewusstsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben“ (Hervorhebung von Kant). Siehe dazu auch oben.
- 787 KrV A117, Anm.: „Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption *als einem Vermögen*.“ (Hervorhebung von Kant). Mit der Betonung des Vermögenscharakters zielt Kant natürlich nicht auf die ursprüngliche Apperzeption als ein psychologisches, sondern vielmehr als ein erkenntnistheoretisches, d. h. *transzendentales* Vermögen (vgl. für diese zentrale Unterscheidung: Carl 1992: 143).
- 788 Jürgen Bona Meyer bietet eine ausführliche Diskussion von Ansätzen, die wesentlich darauf abzielen, die Transzendentalphilosophie um eine „psychologisch-anthropologische Grundlage“ zu ergänzen, und die sich mithin vornehmlich dem „psychologischen Gang der Auffindung des Apriorischen“ in der „reflectirenden Selbstbeobachtung“ widmen (Meyer 1870: 6, 122 f., 141 ff. u. 302 ff.). Allerdings muss die Ansicht, dass die Transzendentalphilosophie in der *empirischen Psychologie* ihr von Kant fälschlicherweise abgelehntes Fundament finde (vgl. Meyer 1870: 5 f., 122 f.), äusserst kritisch beurteilt werden. Selbst wenn die Selbstbeobachtung bzw. die innere Erfahrung für eine Art von psychologisch-genetischer oder biographischer ‚Entdeckungsgeschichte‘ des Apriorischen herangezogen werden könnte (Meyer 1870: 122–143), so müssen wir doch in aller Entschiedenheit

Der Ansicht, dass die erkenntniskonstitutiven Leistungen des Subjektes gewissermassen als wahrnehmbare psychologische ‚Vorgänge‘ aufgefasst werden könnten, entzieht der Text in der Fassung der zweiten Auflage nun insofern jede Grundlage, als die neue Konzeption des Subjektes dieses konsequent in der die synthetischen Erkenntnisfunktionen fundierenden *ursprünglichen Spontaneität* aufgehen lässt.⁷⁸⁹ Deren Charakter als reiner, jedem rezeptiven Moment überhobener Actus schliesst die von manchen Interpreten ins Auge gefasste Möglichkeit, dass das erkenntnistheoretische Subjekt bzw. seine erkenntniskonstitutiven Funktionen der reflektierenden Selbstbeobachtung in der inneren Erfahrung zugänglich sein könnten, bereits im Ansatz aus.⁷⁹⁰

Das ‚Dasein‘ der transzendentalen Apperzeption

Während die neue Konzeption nach dieser Seite als ausreichend gesichert gelten kann, entzündet sich nun aber an der Frage nach der Möglichkeit von *Selbsterkenntnis* ein ähnliches, gleichsam potenziertes Problem. In dieser gewandelten, ja verschärften Problemgestalt tritt die bereits in den Reflexionen des kantischen Handexemplars⁷⁹¹ vermehrt auftauchende Frage nach der besonderen Daseinsweise der transzendentalen Apperzeption in den Vordergrund.

betonen, dass das Apriori selbst *in seiner Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit* ganz anderen, nicht-psychologischen Quellen entspringt. Meyer selbst referiert den (Kuno Fischer zugeschriebenen) Einwand, dass die Selbstbeobachtung immer nur das empirisch-psychologische Ich erfassen könne, gerade deshalb aber nie „zu Resultaten, welche die Kennzeichen der apriorischen Gewissheit, Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, an sich trügen“, gelange (Meyer 1870: 6). Vgl. zu dieser Kritik auch: Carl 1992: 89 ff.

789 Vgl. KrV B132: „Diese Vorstellung [das *Ich denke*] aber ist ein Actus der *Spontaneität*, d.h. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine Apperzeption*, um sie von der *empirischen* zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperzeption*, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung *Ich denke* hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die *transzendente* Einheit des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen.“ (Hervorhebungen von Kant).

Vgl. dazu grundsätzlich: Horstmann 1993: 416, 420 ff.

790 Die Kehrseite der Medaille besteht freilich darin, dass die Möglichkeit des empirischen Selbstbewusstseins bzw. der inneren Erfahrung in B nunmehr selbst zu einem *Problem* wird, welches unter dem Titel der Selbstaffektion eine völlig neue und eigenständige Lösung notwendig macht (vgl. KrV B66-B69 u. B152-B157).

791 Siehe dazu oben.

Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d.i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d.i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Rezipitivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, eben so vor dem Actus des *Bestimmens* gibt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d.i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d.i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, dass ich mich *Intelligenz* nenne.⁷⁹²

Mit dem Actus ‚Ich denke‘ ist ein blosses „Dasein“, ein reines „*dass* ich bin“⁷⁹³, gegeben. Dieses ist in seiner „Art“ nur dann zu bestimmen, wenn ich auf das im inneren Sinn (in der sinnlichen Selbstanschauung) gegebene sinnliche Mannigfaltige zurückgreife. Das heisst aber letztlich, dass mein Dasein demnach immer nur sinnlich, „als das Dasein einer Erscheinung“, bestimmbar ist, wodurch ich also mein Dasein als selbsttätiges (spontanes) Wesen, auf welches ich doch in dem Versuch meiner Selbst-Bestimmung eigentlich abzielte, gerade verfehle. Das Bewusstsein meiner – als solchen – nicht bestimmbaren Spontaneität gestattet mir aber immerhin, mich „Intelligenz“ zu nennen.

In der zitierten Passage bekundet sich also ein seltsamer Zwiespalt zwischen dem – dem ‚Ich denke‘ *einbeschriebenen* – Anspruch, „mein Dasein zu bestimmen“⁷⁹⁴, und der letztendlich allein möglichen Bestimmung meiner selbst als „Dasein einer Erscheinung“, wodurch die ursprüngliche Absicht, nämlich den selbsttätigen Actus selbst – als Actus – zu bestimmen und damit zu erkennen, gleichsam konterkariert wird. In den Actus ist – sofern er eben reine Spontaneität ist – keinerlei anschauliches Moment eingelassen, wodurch er sich selbst als solchen, d.h. in dieser seiner Akthaftigkeit, anzuschauen bzw. zu erkennen vermöchte – oder umgekehrt formuliert: Eine solche vollkommene Gestalt der Selbsterkenntnis wäre an die Voraussetzung geknüpft, dass ich noch über „eine andere Selbstanschauung“ verfügen müsste, „die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, eben so vor dem Actus des *Bestimmens* gibt, wie die Zeit das Bestimmbare“. Diese ‚andere‘ Selbstan-

792 KrV B157 f., Anm. (Hervorhebungen von Kant).

793 KrV B157 (Hervorhebung von Kant).

794 „Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen.“ (KrV B157, Anm.).

schauung, welche hier nicht näher benannt wird, sondern mit dem Hinweis auf ihre Andersheit zunächst vor allem von ihrem rezeptiv-sinnlichen Pendant, d. h. dem inneren Sinn, abgehoben wird, kommt indes in einem entscheidenden Punkt mit der sinnlichen Selbstanschauung überein: Genauso, wie in der Zeit als der Form der sinnlichen Selbstanschauung unabdingbar ein Mannigfaltiges gegeben sein muss, damit ich mich als „Dasein einer Erscheinung“ zu bestimmen vermag, müsste auch diese ‚andere‘ Gestalt der Selbstanschauung ein ihr entsprechendes Mannigfaltiges an die Hand geben, damit das „Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin“, selbst erkennbar werden könnte. Das dieser besonderen Gestalt der Selbstanschauung angehörige Mannigfaltige können wir aber gewiss nicht mehr als ein (in welcher Form auch immer) sinnlich ‚Gegebenes‘ begreifen, sondern müssen dasselbe vielmehr unter dem Gesichtspunkt betrachten, dass es in der Spontaneität des Actus selbst seine Wurzel hat bzw. in einer Art tätig-produktiver Anschauung von diesem selbst hervorgebracht, d. h. intellektuell angeschaut wird.⁷⁹⁵

Bereits oben führte uns die Analyse der neuen Darstellung der einzelnen Paralogismen auf den erstaunlichen Sachverhalt, dass die Paralo-

795 Dass im oben ausführlich mitgeteilten Zitat davon die Rede ist, dass ein solches Mannigfaltiges „vor“ dem Actus des Bestimmens gegeben sein müsse, dürfte der Anlehnung an die sinnliche Selbstanschauung und ihr sinnliches Mannigfaltiges geschuldet sein. Kant zweckt dabei nämlich vordringlich auf den Gedanken ab, dass die kategorialen Einheitsfunktionen *nur dann* rechtmässig gebraucht werden, wenn sie auf ein in der sinnlichen Anschauung gegebenes Mannigfaltiges angewandt werden, das in diesem Sinne ‚vorher‘ ‚bereitliegen‘ muss. Dieses sachliche (natürlich nicht zeitliche) ‚Vorher‘ artikuliert also vor allem eine erkenntnis-kritische Bedingung. Gewiss soll aber, wenn diese Differenzierung nun – durch den syntaktischen Zusammenhang gleichsam erzwungen – ebenso auf den „Actus des Bestimmens“ übertragen wird, indem auch hier ein vorgängiges ‚Gegeben-Sein‘ des Mannigfaltigen gefordert wird, kein Keil zwischen den bestimmenden Actus selbst und das ihm angehörige besondere Mannigfaltige getrieben werden, zumal dieses ja in jenem unmittelbar seinen Ursprung hat und in diesem Sinne nie *vor* dem Actus selbst ‚gegeben‘ sein kann.

Vgl. dazu vor allem: KrV B135: „Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde *anschauen*; der unsere kann nur *denken* und muss in den Sinnen die Anschauung suchen.“ (Hervorhebung von Kant); KrV B138 f.: „Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewusstsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existierten, würde einen besondern Actus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewusstseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloss denkt, nicht anschaut, bedarf.“

gismus-Kritik in B vornehmlich aus der Gegnerschaft gegen die *intellektuelle Anschauung* heraus verfasst ist und damit den engeren Umkreis derjenigen Problemstellungen, welche sich uns eigentlich unter dem Namen einer reinen Seelenlehre aufdrängen, zumindest teilweise verlassen hat. Aus den hier skizzierten Überlegungen fällt nun auch Licht auf die oben offengebliebenen Fragen, wie diese Verschiebung des Schwerpunktes in der Argumentation gegen die rationale Psychologie zu erklären ist und woher die – trotz aller offenkundigen Gegnerschaft festzustellende – enge Verbindung von Apperzeptionstheorie und intellektueller Anschauung rührt.

Tatsächlich zeichnet sich die Frage nach der besonderen Weise des ‚Daseins‘ der transzendentalen Apperzeption dadurch aus, dass sie von Beginn an in ein eigentümliches Spannungsfeld gestellt ist. Auf der einen Seite steht die vollkommene Selbsterkenntnis in der intellektuellen Anschauung, in welcher die ursprüngliche Spontaneität sich selbst zu bestimmen vermag, d. h. in der der Akt sich in seiner Akthaftigkeit vollkommen erkennen kann und mithin sich selbst in seinem produktiven Tun ganz zu *durchschauen* vermag. Auf der anderen Seite steht die Erkenntnis meiner selbst als Erscheinung, als Ich-Phänomen im inneren Sinn.

Die Überlegungen zum Problem des ‚Daseins‘ der transzendentalen Apperzeption schliessen denn auch unmittelbar an diese beiden Weisen der Selbsterkenntnis an:

Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *dass* ich bin.⁷⁹⁶

Das ‚Dasein‘ der transzendentalen Apperzeption lässt sich weder als phänomenales Ich, d. h. als das „Dasein einer Erscheinung“⁷⁹⁷, noch als ‚Ich‘ *an sich*, d. h. als Noumenon in positiver Bedeutung, begreifen, dessen Erkenntnis „eine besondere Anschauungsart“ erfordern würde, „nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können“.⁷⁹⁸ Die besondere ‚Daseins‘-Gestalt der transzendentalen Apperzeption, welche nur als ein reines, bestimmungsloses „*dass* ich bin“ angesprochen werden kann, fällt damit grundsätzlich aus dem abgesteckten Rahmen heraus und muss, das sei bereits hier angedeutet, als ein ‚Dasein‘ *sui generis* aufgefasst werden.

796 KrV B157 (Hervorhebung von Kant).

797 KrV B157 f., Anm.

798 KrV B307. Das Noumenon in positiver Bedeutung wird geradezu als das „*Objekt einer nichtsinnlichen* [d. h. intellektuellen] *Anschauung*“ definiert (KrV B307).

Der Versuch ihrer näheren Bestimmung wird dabei nicht in erster Linie von der Seite des ‚Ich‘ in der Erscheinung, dem phänomenalen ‚Ich‘ herausgefordert, das bereits aufgrund seiner rezeptiv-sinnlichen Verfassung kaum mit dem ‚Ich‘ der transzendentalen Apperzeption zu konkurrieren vermöchte. Die metaphysischen Präentionen, welche es zu bekämpfen gilt, gehen allein von der Seite des ‚Ich‘ als Noumenon und der mit ihm verbundenen herausragenden Gestalt einer anschaulich-intellektuellen Selbsterkenntnis aus. Mit dieser teilt die neue Subjekt-Konzeption immerhin den grundlegenden Charakter der *ursprünglichen Spontaneität*, so dass es tatsächlich vermehrt Vorkehrungen gegen die Gefahr zu treffen gilt, dass der Actus ‚Ich denke‘ selbst in ein produktiv-anschauliches Tun umschlagen könnte.

Dass auf der Grundlage der neuen Subjekt-Konzeption für Kant selbst das Bollwerk der Kritik beim Problem der Selbsterkenntnis besonders dünn zu sein scheint, geht nicht nur daraus hervor, dass auch in der transzendentalen Deduktion die ursprüngliche Apperzeption mehrfach und wiederholt von der intellektuellen Anschauung abgegrenzt und gleichsam gegen diese ins Profil gerückt wird⁷⁹⁹, sondern findet seinen wohl noch deutlicheren Ausdruck darin, dass die Ausführungen zu den einzelnen Paralogismen in B direkt in grundsätzliche, weit über die Paralogismus-Problematik hinausführende Bemerkungen zur kritischen Begrenzung der Erkenntnis überhaupt münden. Den Gedanken, dass die Schlüsse der rationalen Psychologie ohne die eben dargestellte und vollzogene Kritik nicht als Fehlschlüsse entlarvt werden könnten und demnach weiter ihre Gültigkeit behaupten würden, nennt Kant nun ohne Zögern einen grossen, ja sogar den „einzige[n] Stein des Anstosses wider unsere ganze Kritik“⁸⁰⁰. Ein Scheitern der Argumentation im Paralogismus-Abchnitt würde der Kritik insgesamt ein Ende bereiten⁸⁰¹, „denn auf diese Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus getan, wir wären in das Feld der *Noumenen* getreten, und nun spreche uns niemand die

799 Vgl. KrV B135, B138 f., B145, B149, B157 f., Anm., B159.

800 KrV B409.

801 KrV B410: „Also sind synthetische Sätze a priori nicht bloss, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung, und zwar als Prinzipien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst, tunlich und zulässig, sondern sie können auch auf Dinge überhaupt und an sich selbst gehen, welche Folgerung dieser ganzen Kritik ein Ende macht und gebieten würde, es beim Alten bewenden zu lassen. Allein die Gefahr ist hier nicht so gross, wenn man der Sache näher tritt.“

Befugnis ab, in diesem uns weiter auszubreiten, anzubauen, und, nachdem einen jeden sein Glückstern begünstigt, darin Besitz zu nehmen“⁸⁰².

An die Stelle der argumentativen Auseinandersetzung mit den einzelnen Problemen der reinen Seelenlehre tritt also in B (zumindest ansatzweise) die Kritik und Abwehr der intellektuellen Anschauung als einer metaphysisch aufgeladenen Form der Selbsterkenntnis, die uns in besonders hartnäckiger Weise vorgaukelt, dass wir mit ihrer Hilfe doch noch einen Fuss in das uns ansonsten verschlossene Reich der Noumena setzen können. Diese Überlegungen bestätigen die Vermutung, dass für den Kant der zweiten Auflage die Wurzeln des transzendentalen Scheines im Problem der Selbsterkenntnis besonders tief zu reichen scheinen.

Während so das ‚Dasein‘ der transzendentalen Apperzeption nach beiden Seiten, vor allem aber gegen den Schein, dass wir uns selbst als Noumenon intellektuell anzuschauen vermögen, überzeugend gesichert und abgegrenzt werden kann, stellt uns der Versuch, von demselben auch einen *positiven* Begriff zu gewinnen, vor unvergleichlich grössere Schwierigkeiten. Die ausgesprochen verwunderliche Tatsache, dass sich Kant mit einer bloss negativen Bestimmung des ‚Daseins‘ der transzendentalen Apperzeption offensichtlich nicht zufriedengibt, soll im Folgenden genauer beleuchtet werden.

Mit dem Actus ‚Ich denke‘ ist das Dasein „schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d.i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben“⁸⁰³. Das Dasein des Actus selbst wird also von der „Art“ der Bestimmung des ihm zugehörigen Mannigfaltigen unterschieden, ja mehr noch: dieser gleichsam vorausgeschickt und vorangestellt. Dass das Mannigfaltige seinem Dasein nach bestimmt und mithin in einer bestimmten „Art“ ‚gesetzt‘ werden kann, beruht allein auf den reinen Verstandesbegriffen, genauer: auf den Relationskategorien.⁸⁰⁴ Das Dasein des Actus selbst, welches vor jeder „Art“

802 KrV B409 f. (Hervorhebung von Kant).

803 KrV B157, Anm.

804 Vgl. KrV A176 f.: „Der allgemeine *Grundsatz* derselben [d.h. der Analogien der Erfahrung] ist: Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit.“; KrV B219: „Da aber Erfahrung ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objektiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen.“

seiner Bestimmung „schon gegeben“ ist, erweist sich demnach als ein Dasein *vor* jedem Kategoriengebrauch, als ein Dasein jenseits und ausserhalb der Geltungssphäre der Kategorien.⁸⁰⁵

Diese Konsequenz kann unter dem Lichte besehen allerdings kaum überraschen, liegt doch in dem Actus ‚Ich denke‘ (der transzendentalen Apperzeption) überhaupt erst der Ursprung und Einheitsgrund der kategorialen Einheitsfunktionen, so dass jener Grund die Kategorien zu seiner Bestimmung nicht seinerseits bereits voraussetzen darf. Wir müssen daher durchaus folgerichtig zugestehen, dass die transzendente Apperzeption als objektivitätsstiftender Grund niemals selbst in die Sphäre der von ihr konstituierten Gegenstände fallen kann. Indem uns aber die Frage nach der genauen Gestalt des ‚Daseins‘ des erkenntnistheoretischen Subjektes mit aller Macht dazu drängt, diesen ‚Ort‘ jenseits der kategorialen Geltungssphäre auch *positiv* zu fassen, bleiben wir vor allem auf ein *Problem* verwiesen, das Kant, wie die Reflexionen aus seinem Handexemplar bezeugen, bereits in der Zeit der Vorarbeiten für die zweite Auflage intensiv beschäftigt haben muss.⁸⁰⁶

Dieses Problem tritt besonders deutlich in einer Passage in Erscheinung, in der Kant eine Art Selbst-‚Erfahrung‘ des Actus ‚Ich denke‘ ins Auge fasst:

Er [d.h. der Satz ‚Ich denke‘, der den Satz ‚Ich existiere‘ in sich schliesst] drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung, aus (mithin beweiset er doch, dass schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde liege), geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein solches, davon

805 Vgl. hierzu oben die Ausführungen zu den Reflexionen aus Kants Handexemplar der *Kritik der reinen Vernunft*.

806 Düsing und Heidemann kritisieren in diesem Zusammenhang, dass Kant ein reines Bewusstsein meines Daseins, d. h. ein erfahrungsunabhängiges Existenzbewusstsein, annehme, obwohl dieses „nicht eigentlich zur Theorie des reinen Ich als Prinzip der Logik“ passe (Düsing 1987: 102; Heidemann 1998: 132 ff., 135 ff.). Allerdings trägt diese Kritik dem Umstand entschieden zu wenig Rechnung, dass Kant hier vor allem mit einem *Problem* ringt, das er nach allen Richtungen auszuloten bemüht ist. Düsing selbst räumt im unmittelbaren Anschluss an seine Kritik ein, dass die negativen Umschreibungen, dass „das Dasein des Ich weder Erscheinung noch Ding an sich noch Existenz noch überhaupt kategorial bestimmt sei“, wohl primär darauf hindeuten, dass Kant hier „ein Problem gesehen“ habe, dessen Lösung ihm aber an dieser Stelle noch nicht abschliessend gelungen sei (Düsing 1987: 103). Vgl. auch: Lachière-Rey 1975: 176 ff., 195, Anm. 6 u. 196 ff., Anm. 7; Kaulbach 1981: 241 ff.

man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch ausser diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als etwas, was in der Tat existiert, und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird.⁸⁰⁷

Der Satz ‚Ich denke‘ drückt also „eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung“, aus, deren empirischer Charakter dadurch näher gerechtfertigt wird, dass ihr „schon Empfindung“ zugrunde liege, denn „ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den *Stoff* zum Denken abgibt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden“, und das „Empirische ist nur die Bedingung der *Anwendung*, oder des *Gebrauchs* des reinen intellektuellen Vermögens“. ⁸⁰⁸ Diese Erklärung für den Sachverhalt, dass der Satz ‚Ich denke‘ *empirisch* genannt wird, obwohl doch das in ihm enthaltene ‚Ich‘ eigentlich „rein intellektuell“ ist ⁸⁰⁹, verwischt allerdings den eigentlichen Kern des Problems eher, als dass sie zu dessen Lösung beitragen würde. Der *empirische* Charakter des Satzes ‚Ich denke‘ kann nämlich kaum damit begründet werden, dass nunmehr unter dem Titel jener unbestimmten empirischen Wahrnehmung, welche der Satz ‚Ich denke‘ ausdrückt, plötzlich die empirischen *Anwendungsbedingungen* des intellektuellen Vermögens zum Thema gemacht werden, denn eine solche Fragestellung würde weniger in die Transzendentalphilosophie als vielmehr in die empirische Psychologie gehören.⁸¹⁰

807 KrV B422 f., Anm.

808 KrV B422 f., Anm. (Hervorhebungen vom Verfasser).

809 KrV B422 f., Anm.

810 Die Bezugnahme auf die Bedingungen „der *Anwendung*, oder des *Gebrauchs* des reinen intellektuellen Vermögens“ (KrV B422 f., Anm.) nährt in der Tat den Verdacht, dass hier der zentrale „Unterschied dessen, womit Erkenntnis *anfängt* und woraus sie *entspringt*“, missachtet wird (Holzhey 1970: 235). Diese auf die *empirischen Anwendungsbedingungen* des intellektuellen Vermögens abzielende Fragestellung könnte am ehesten mit der allgemeinen *angewandten* Logik verglichen werden, welche „auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjektiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist“ (KrV B77/A53). Sie verfügt nur über „empirische Prinzipien“ und muss daher von der allgemeinen *reinen* Logik scharf unterschieden werden, welche es „mit lauter Prinzipien a priori zu tun“ hat und „ein *Kanon des Verstandes* und der Vernunft“ ist (KrV B77/A53; Hervorhebung von Kant). Es gilt dabei aber ganz grundsätzlich, dass eine solche auf „empirische und psychologische Prinzipien“ gegründete angewandte Disziplin „niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben kann“ (KrV B79/A55) und damit in jedem Fall aus der Transzendentalphilosophie herausfällt.

Mit der unbestimmten empirischen Wahrnehmung ist vielmehr eine Form von ‚Erfahrung‘ angesprochen, die die üblichen Bedeutungen dieses Wortes gleichsam zu sprengen droht. Im oben zitierten längeren Textstück weist Kant selbst darauf hin, dass die mit jener Wahrnehmung verbundene ‚Erfahrung‘ im eigentlichen Sinne „*vor* der Erfahrung“ *vorhergeht*. Während dieselbe in der letzteren Bedeutung den umfassenden Gebrauch von Kategorien voraussetzt, wodurch insbesondere auch „das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit“ bestimmt wird, zeichnet sie sich demgegenüber in der ersteren Bedeutung dadurch aus, dass sie eine ‚Erfahrung‘ vor jeder *eigentlichen* (kategorial geregelten und bestimmten) Erfahrung ist.⁸¹¹ Die in dem Satze ‚Ich denke‘ mitausgesprochene *Existenz* meiner selbst bedient sich dieses Begriffes also nicht im Sinne einer gegenstandsbestimmenden Funktion, d. h. einer Kategorie. Auch das „Reale“, welches mir in jener unbestimmten Wahrnehmung unmittelbar „gegeben“ ist, gründet sich hier nicht darauf, dass diese unter dem ‚Vorgriff‘ der Realitäts*kategorie* stünde und so das Empfundene (der Empfindungsinhalt) auf ein „Objekt überhaupt“ bezogen würde.⁸¹²

Dessen unbeschadet bezeichnet der Satz ‚Ich denke‘ etwas Existierendes, „etwas Reales“, dessen präzisen Status Kant auch an dieser Stelle vorwiegend negativ bestimmt, indem er die sich anbietenden theoretischen Möglichkeiten zwar ernsthaft in Erwägung zieht, sie aber zugleich wieder verwirft. Das ‚Ich denke‘ kann „nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon)“ angesehen werden, sondern ist vielmehr „etwas, was in der Tat existiert“. Die Existenzweise des ‚Ich denke‘ sprengt die

811 Aus ebendiesem Grund wird die empirische Wahrnehmung ‚unbestimmt‘ genannt (vgl. Frank 2002: 226 f.). Von dieser Stelle aus fällt auch Licht auf die Wendung aus den *Prolegomena*, dass „die Vorstellung der Apperzeption, das *Ich*“, „nichts mehr als Gefühl eines Daseins“ sei (Prol. §46 = AA 4, 334, Anm.; Hervorhebung von Kant). Bemerkenswert ist hier nicht nur, dass Kant aufgrund der einzigartigen Gestalt der Selbst-‚Erfahrung‘ des transzendentalen Subjektes offenbar mit der Frage ringt, wie diese Art von ‚Erfahrung‘ überhaupt zu qualifizieren ist (nämlich bloss als „Gefühl“ oder doch als eine besondere Form der Wahrnehmung), sondern dass der vor-kategoriale, d. h. kategorial unbestimmte Charakter derselben auch in der Wahl des unbestimmten Artikels („*eines* Daseins“) zum Ausdruck kommt.

812 KrV B207 f.: „Sie [d. h. die Erscheinungen als Gegenstände der Wahrnehmung] enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgend einem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existierendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloss subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewusst werden kann, dass das Subjekt affiziert sei, und die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich.“ Vgl. zur Realitätskategorie grundsätzlich: Holzhey 1970: 228 f.

grundlegende Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, zwischen Phänomenon und Noumenon und behauptet sich gleichsam als ein Drittes *sui generis*.

Wenn die Wendung: „etwas, was in der Tat existiert“, dahingehend interpretiert wird, dass den Worten: „in der Tat“ nicht bloss formelhaft-bekräftigende Bedeutung eignet, sondern dass sie in erster Linie zum Ausdruck bringen wollen, dass das ‚Ich denke‘ allein *im Tun* existiert⁸¹³, so deutet sich hier zumindest an, dass mit jener unbestimmten Wahrnehmung eines Realen bzw. eines Existierenden eine besondere Weise der Selbst-,Erfahrung‘ der *ursprünglichen Spontaneität* selbst gemeint sein könnte – eine Konsequenz freilich, die Kant so nirgends zieht und die wohl überhaupt die Rede von einer „*empirische[n]* Anschauung, d.i. Wahrnehmung“, aus den Angeln heben und die drängende Frage evozieren würde, wodurch sich denn die so verstandene Selbst-,Erfahrung‘, die sich als unmittelbares Erfassen des Actus ‚Ich denke‘ ja selbst durch Spontaneität auszeichnen müsste, überhaupt noch von der intellektuellen Anschauung unterscheiden würde. Eine solche Schlussfolgerung wird indes durch die wiederholte und äusserst auffällige Betonung der Empirizität jener „Anschauung, d.i. Wahrnehmung“, gleichsam schon im Vorhinein niedergehalten.

813 Siehe für diese Lesart: Horstmann 1993: 424 f.; Thiele 1876: 144 ff. Siehe dazu: Johann Gottlieb Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), 5. u. 6. = Fichte 1971: Bd. I, 463 ff. Vgl. Frank 2002: 231.

3 Die späten Reflexionen

Kant beschäftigt sich auch nach der Veröffentlichung der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* weiterhin mit zentralen Problemen seiner Theorie des Subjektes. Allerdings schlagen sich diese Überlegungen kaum noch in den veröffentlichten Druckschriften nieder, sie haben aber umso deutlichere Spuren im handschriftlichen Nachlass hinterlassen. Immer wieder neu ansetzende Entwürfe und Schreibversuche in einigen längeren Reflexionen, die grösstenteils im Umfeld der Problematik der Idealismus-Widerlegung anzusiedeln sind⁸¹⁴, und im *Opus postumum*⁸¹⁵ bezeugen die fortgesetzte Arbeit an den theoretischen Problemen, welche den besonderen Status des transzendentalen Selbstbewusstseins betreffen.

Die Zeit ist in mir, ich bin in der Zeit – das Dasein des transzendentalen ‚Ich‘ als Grenzbegriff

Wie insbesondere R5655⁸¹⁶ aufzeigt, kreisen Kants Überlegungen zunächst hauptsächlich um das keineswegs spannungslose Verhältnis zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Selbstbewusstsein. Die Ausführungen dieser Reflexion sind vor allem durch das Bestreben gekennzeichnet, jenes Verhältnis auf einen ihm untrennbar anhaftenden paradoxalen Grundzug⁸¹⁷ hin zu durchleuchten:

Dass [ich als] das denkende Wesen [durch] in der Vorstellung des inneren Sinnes ihm selbst blos Erscheinung sey, bedeutet nichts weiter, als wenn ich sage: ich, in dem das Zeitverhältnis allein anzutreffen ist, bin in der Zeit. Das *continens* ist zugleich *contentum*.⁸¹⁸

Das ‚Ich‘ ist sich selbst einerseits im inneren Sinn bzw. im empirischen Selbstbewusstsein bloss „Erscheinung“. Das ‚Ich‘ ist damit *in* der Zeit – oder anders gewendet: die Zeit enthält mich gleichsam *in* sich. Andererseits

814 Vgl. Heidemann 1998: 186 ff.

815 Vgl. Düsing 2002b: 160; Tuschling 2004: 69 ff.

816 R5655, AA 18, 313–316. Die Reflexion gehört zur Handschriften-Phase ψ^4 und ist nach der Datierung von Adickes im Zeitraum von 1788–89 verfasst worden (AA 14, XLII).

817 Vgl. Heidemann 1998: 202.

818 R5655, AA 18, 314 (Hervorhebung von Kant).

kann man mit ebenso viel Recht in gerader Umkehrung dieses ersten Gedankens behaupten, dass die Zeitverhältnisse (worunter nicht allein die Zeit als Form des inneren Sinnes, sondern vielmehr die auf der transzendentalen Apperzeption beruhende, kategorial geregelte Bestimmung in der Zeit zu verstehen ist⁸¹⁹) *in* mir sind. Demnach gilt nunmehr mit gleichem Recht: Nicht die Zeit enthält mich, sondern ich selbst enthalte vielmehr die Zeit(-verhältnisse) *in* mir.

Das ‚Ich‘ soll zum einen in der Zeit enthalten („contentum“) sein, und zum andern soll es zugleich die Zeit in sich selbst enthalten („continens“), so dass also zwei miteinander unvereinbare Aussagen gleichermaßen Anspruch auf Gültigkeit erheben. Die daraus resultierende Paradoxie, „dass ich in der Zeit bin, welche doch ein blosses Verhältnis in mir ist, folglich das *continens* ein *contentum* und ich in mir selber bin“⁸²⁰, lässt Kant in wiederholt sich verschärfenden Wendungen immer kontrastreicher hervortreten.

Diese Engführung und Zuspitzung ist indes umso erstaunlicher, als Kant mit der bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegten Theorie des ‚doppelten Ich‘⁸²¹ den Schlüssel zur Auflösung des Paradoxons eigentlich längst in seinen Händen hält. Die Notwendigkeit, das ‚Ich‘ als *denkendes* Subjekt (d. h. als transzendente Apperzeption) einerseits und als Gegenstand der inneren *Anschauung* (d. h. als empirisch-zeitliches Selbstbewusstsein) andererseits zu unterscheiden, lässt dasselbe gleichsam als ein doppeltes auftreten.⁸²² Auf jenes Lehrstück spielt er denn auch kurz

819 Dies wird im weiteren Fortgange der Reflexion insbesondere dort deutlich, wo Kant „die innere Beziehung“ der Vorstellungen „in der Zeit auf einander“ auf die „reine Synthesis, die die Verstandesbegriffe aus sagen“, zurückführt, indem durch die Letzteren allererst die „Verknüpfung“ der Vorstellungen „in Ansehung der Zeiteinheit“ gestiftet wird (R5655, AA 18, 315). Die weit gefasste Rede von ‚Verstandesbegriffen‘ überhaupt meint hier genau genommen allein die Gruppe der Relationskategorien, was nicht zuletzt daraus hervorgeht, dass Kant die diesen zugeordneten Grundsätze, die „Analogien der Erfahrung“, auch als „Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung“ anspricht (KrV B220/A177 f.).

820 R5655, AA 18, 314 (Hervorhebung von Kant).

821 Heidemann 1998: 132.

822 KrV B155. Die *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* widmet dieser Unterscheidung ebenfalls einige Bemerkungen, die sich der Sache nach völlig mit den entsprechenden Ausführungen in der *Kritik der reinen Vernunft* decken: „Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich sey, dass ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist“ (AA 20, 270; vgl. auch AA 20, 268).

an, wenn er ansatzweise den Ausweg aus der Schwierigkeit darin erblickt, dass das ‚Ich‘ „in Zwiefacher Bedeutung“⁸²³ zu nehmen sei.

Allerdings führt die jetzt erkannte Notwendigkeit, das ‚Ich‘ nach zwei Bedeutungen zu differenzieren, keineswegs zum Abschluss der Gedankenbewegung, was eigentlich zu erwarten wäre, sondern Kant setzt auf der Basis einer leicht gewandelten Perspektive nochmals neu an, was deutlich anzeigt, dass mit dem ersten Ansatz das eigentlich anvisierte Problem nur unzureichend erfasst worden ist:

*Die Zeit ist [...] als ein Inbegriff von Verhältnissen in mir [...], d.i. ich muss mein Daseyn voraussetzen [...], um die Zeit (§ als Bestimmung [desselben] dieses meinen und aller Dinge ausser mir Daseyns) denken zu können. Gleichwohl sage ich doch auch: ich bin in der Zeit, d.i. [...] ich muss die Zeit voraussetzen, um (§ sie durch) mein Daseyn (empirisch) [erkennen] bestimmen zu können.*⁸²⁴

Das oben beschriebene Spiel, wonach sich das ‚Ich‘ und die Zeit den Platz des grundlegenden Begriffs, der den jeweils anderen zu fundieren vermag, gegenseitig streitig machen, wiederholt sich hier unter leicht veränderten Vorzeichen.⁸²⁵ Die neue Wendung des Problems geht insofern entschieden über die bisher skizzierten Überlegungen hinaus, als nun nicht mehr allein mit der Unterscheidung von Bedeutungshinsichten operiert wird, sondern die *Daseinsweisen* des empirischen und vor allem des transzendentalen ‚Ich‘ selbst ins Zentrum gestellt werden.

Kant versucht, den drohenden Widerspruch zwar *zunächst* auch hier mit dem Hinweis darauf zu entschärfen, dass „mein Dasein“ nicht in beiden Fällen „in derselben Bedeutung“ verstanden werden dürfe.⁸²⁶ Mein empirisch bestimmtes Dasein, d. h. die in der Zeit bestimmte und mithin die Zeit voraussetzende innere Erfahrung⁸²⁷, muss demnach scharf von jenem ganz anders gearteten ‚Dasein‘ unterschieden werden, das als ‚*Voraussetzung*‘ jeder zeitlichen Bestimmung meines eigenen empirischen

823 R5655, AA 18, 314.

824 R5655, AA 18, 315 (Hervorhebungen von Kant).

825 Zwei zwischen die Zeilen des Haupttextes geschriebene Zusätze fassen den Widerstreit in kürzestmöglicher Weise zusammen: „(§ die Zeit ist Bestimmung meines Daseyns)“, „(§ ich bin Bestimmung der Zeit)“ (R5655, AA 18, 315).

826 R5655, AA 18, 315 f.

827 Vgl. KrV B275 ff.

Daseins und auch des Daseins „aller Dinge ausser mir“ angesprochen wird.⁸²⁸

Hier gilt es indes genauer zu differenzieren: Der Rede von einer ‚*Voraussetzung*‘ der auf den Relationskategorien fussenden zeitlichen Bestimmung meines eigenen Daseins und des Daseins anderer Dinge eignet genau dann ein rechtmässiger, d.h. *transzendentaler* Sinn, wenn sie auf nichts anderes als die transzendente Apperzeption selbst abzielt, auf deren synthetischer Einheit ja in der Tat die Bestimmung des Daseins aller Erscheinungen in der Zeit beruht.⁸²⁹ Allerdings ist diese Rede von Beginn weg mit einer weiteren Sinnkomponente aufgeladen, die darin besteht, das transzendente ‚Ich‘ nicht als erkenntniskonstitutive ‚Voraussetzung‘, sondern primär als ein ‚Daseiendes‘ zugrunde zu legen. Ganz im Sinne dieser stillschweigenden Problemverschiebung, wonach das rein *erkenntnistheoretisch-transzendente* Voraussetzung-Sein des reinen ‚Ich‘ – wenigstens im Ansatz – auch als eine Voraussetzung im ‚Dasein‘, d.h. als ein vorauszusetzendes ‚*Dasein*‘, aufgefasst und damit beinahe unmerklich ins Ontologische gewendet wird, heisst es, dass ich nicht mich selbst (in der Bedeutung des transzendentalen Selbstbewusstseins), sondern vor allem „mein *Daseyn* voraussetzen“ muss, „um die Zeit (§ als Bestimmung [...] dieses meinen und aller Dinge ausser mir Daseyns) denken zu können“.

Diese ontologisierende Überlegung setzt sich in den unmittelbar anschliessenden Sätzen weiter fort:

Nun ist es aber vor aller Bestimmung bloss das Daseyn eines Dinges, gleichwohl aber, obgleich nicht in der Zeit bestimmt, doch als Daseyn (an sich) durchgangig bestimmt, obwohl mir als solches unerkant; also ist es, so fern die Zeit vorausgesetzt werden muss, mich und mein Daseyn zu bestimmen, blosser Erscheinung.⁸³⁰

Um der intellektuellen Anschauung als der eigentlichen Herausforderung im Problem der Selbsterkenntnis des transzendentalen Subjektes entgegenzutreten, hat Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* nachdrücklich die Einsicht herausgearbeitet, dass der Actus ‚Ich denke‘ zwar durchaus als ein ‚Daseiendes‘ „schon gegeben“ ist⁸³¹, ebendieses ‚Dasein‘ aber nicht näher

828 R5655, AA 18, 316: „Also muss mein Daseyn, welches ich *voraussetze*, in anderer Bedeutung genommen werden als eben dasselbe, wenn ich sie nur als Bestimmung der Zeit betrachte.“ (Hervorhebung vom Verfasser).

829 KrV B219 f./A177 f.

830 R5655, AA 18, 316.

831 KrV B157 f., Anm.

bestimmt werden kann, ja als ‚Dasein‘ *sui generis* sogar *prinzipiell* unbestimmt, mithin unerkennbar bleiben muss.⁸³²

Mit dieser für den kritischen Subjektbegriff zentralen Einsicht beginnt Kant im zitierten Text behutsam zu experimentieren. Auch wenn das ‚Dasein‘ des transzendentalen ‚Ich‘ zunächst ganz zutreffend als ein solches „vor aller Bestimmung“ angesprochen wird, gewinnt der während des Schreibens konkretisierte Gedanke bald so viel Eigendynamik, dass nun ganz in Entsprechung zu meinem in der Zeit bestimmten empirischen Dasein, d. h. dem „Dasein einer Erscheinung“⁸³³, auch für das transzendente Subjekt eine *adäquate Bestimmungsweise* gesucht und in Erwägung gezogen wird. Zu diesem Zweck greift er auf die schulphilosophische Gleichsetzung von *existentia* und *omnimoda determinatio*⁸³⁴ zurück, die die Basis dafür schaffen soll, dass das ‚Dasein‘ der transzendentalen Apperzeption, welches sich gänzlich in das unerkennbare An-sich-Sein des Dinges an sich zu verflüchtigen droht, gleichwohl als ein ‚durchgängig bestimmtes‘ aufgefasst werden kann.

Die Anlehnung an diesen aus der Schulphilosophie bekannten Zusammenhang ist insofern äusserst bemerkenswert, als die Identifikation von Existenz und durchgängiger Bestimmung Kant selbst in anderem Zusammenhang längst fragwürdig geworden ist. Zwar gilt nach wie vor, dass „alles, was existirt“, „durchgängig determinirt“ ist.⁸³⁵ „Aber diese

832 Siehe dazu oben. Vgl. KrV B157 f., Anm.: „Habe ich nun nicht noch eine andere [d. h. intellektuelle] Selbstanschauung, die das *Bestimmende* in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, eben so vor dem Actus des *Bestimmens* gibt, wie die *Zeit* das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar.“ (Hervorhebungen von Kant).

833 KrV B157 f., Anm.

834 Vgl. AA 21, 603: „*Existentia est omnimoda determinatio* sagt Christian Wolf, und so auch umgekehrt *omnimoda determinatio est existentia* als ein Verhältnis gleichgeltender Begriffe.“

Vgl. zur *omnimoda determinatio* als Existenzkriterium und Individuationsprinzip: Wolff: *Philosophia prima sive Ontologia*, §225 ff.; Baumgarten: *Metaphysica*, §54 f. u. §148. Für die kritische Beleuchtung der Frage, ob sich die Identifikation von *omnimoda determinatio* und *existentia* in jener strikten Form, wie sie üblicherweise Wolff und Baumgarten zugeschrieben wird, in den Texten derselben überhaupt zweifelsfrei belegen lässt, siehe: Honnefelder 1990: 367 f.

835 R5710, AA 18, 332. Vgl. auch KrV B604/A576: „Also ist es ein transzendentales *Ideal*, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird, zum Grunde liegt“ (Hervorhebung von Kant).

durchgängige determination macht nicht den Begriff der existenz aus⁸³⁶. Selbst in einem Begriff, der so vollständig bestimmt wäre, dass ihm „nicht das mindeste“ fehlen würde, „um ein Ding mit allen seinen innern Bestimmungen“ vorstellig zu machen, könnte gar „kein Charakter seines Daseins“ angetroffen werden.⁸³⁷ Die Erkenntnis der Wirklichkeit eines Dinges erfordert vielmehr „Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewusst ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung“.⁸³⁸ Die Wahrnehmung erweist sich so als „der einzige Charakter der Wirklichkeit“⁸³⁹ und löst in dieser Funktion die *omnimoda determinatio* gänzlich ab.

Wie überdies aus der Kritik des transzendentalen Ideals hervorgeht, ist das „Principium der durchgängigen Bestimmung“ untrennbar an eine bislang nicht beachtete Voraussetzung geknüpft, nämlich diejenige „der Materie zu *aller Möglichkeit*, welche a priori die Data zur *besonderen Möglichkeit* jedes Dinges enthalten soll“.⁸⁴⁰ Dem auf reiner Vernunft beruhenden Gedanken der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges liegt als transzendentes Substratum „die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis)“ zugrunde⁸⁴¹, von welchem – gleichsam nur durch dessen Einschränkung, indem einiges „dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird“⁸⁴² – jedes besondere Ding ableitbar sein soll.⁸⁴³

Diese Voraussetzung wird, wenigstens solange die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit nicht überschritten werden, allein als „Begriff von aller Realität“ „der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde“ gelegt, „ohne zu verlangen, dass alle diese Realität objektiv

836 R5710, AA 18, 332. Vgl. R5760, AA 18, 346: „omnimoda determinatio ist nicht definitio existentiae“.

837 KrV B272/A225.

838 KrV B272/A225 (Hervorhebung von Kant).

839 KrV B273/A225. Vgl. R5710, AA 18, 332: „Ich erkenne die Existenz durch Erfahrung, aber nicht die durchgängige determination; dies geschieht durch Vernunft.“

840 KrV B600 f./A572 f. (Hervorhebungen von Kant).

841 KrV B603 f./A575 f. Vgl. auch KrV B601/A573: „Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.“

842 KrV B605/A577.

843 KrV B605 f./A577 f.

gegeben sei und selbst ein Ding ausmache“.⁸⁴⁴ Allerdings zeichnet gerade die Kritik des transzendentalen Ideals im Rückgang auf die Quellen des transzendentalen Scheines detailliert nach, wie die Vernunft schliesslich doch dazu verführt wird, jene zunächst bloss als theoretische Grundlage der durchgängigen Bestimmung aller Dinge eingeführte „Idee“ zum „Ideal des allerrealsten Wesens“⁸⁴⁵, mithin zu einem *Dinge*, „was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht“, zu *hypostasieren*.⁸⁴⁶

Die kantische Transzendentalphilosophie findet demnach für den ehemals grundlegenden ontologischen Begriff der *omnimoda determinatio* allein noch im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ideal Verwendung, also im Kontext von Überlegungen, deren Schwerpunkt ganz unverkennbar in der *Metaphysikkritik* liegt.⁸⁴⁷ Vor diesem Hintergrund muss freilich die oben aufgeworfene Frage, in welcher Weise denn die Äusserung zu verstehen ist, dass das ‚Dasein‘ des transzendentalen Subjektes ‚durchgängig bestimmt‘ sei, ganz neu gestellt werden.

Wie bereits angedeutet, zielen die erkenntniskritischen Vorbehalte nicht primär auf den Satz, dass „alles, was existirt“, durchgängig bestimmt sein muss.⁸⁴⁸ Sie richten sich gegen die unbedachte und metaphysisch leicht auszubeutende Umkehrung dieses Zusammenhanges, die darin besteht, dass von einer auf reine Vernunft abgestützten angeblichen Einsicht in die durchgängige Bestimmung eines Dinges geradewegs auf dessen Existenz geschlossen wird.⁸⁴⁹

844 KrV B608/A580 (Hervorhebung von Kant).

845 KrV B611/A583, Anm.

846 KrV B611/A583 u. B609 f./A581 f. Siehe KrV B608/A580: Die Hypostasierung „ist eine blosser Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben, so gar nicht einmal, die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfliessen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nötig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindesten Einfluss haben.“

847 Vgl. aber die Wiederaufnahme des – nun allerdings *erkenntniskritisch* uminterpretierten – Satzes „omnimoda determinatio est existentia“ im *Opus postumum*: AA 21, 586 u. 603; AA 22, 74, 77, 81, 83, 98, 103 u. 553.

848 R5713, AA 18, 333.

849 R5713, AA 18, 333: „Alles, was existirt, ist durchgängig bestimmt, aber nicht umgekehrt.“; R5784, AA 18, 355: „Wir können nicht beweisen, dass, wenn ein Begriff von der Art ist, dass er zugleich die durchgängige Bestimmung des objects in sich schliesst, dieses nothwendig existire“. R6255, AA 18, 532: „Denn ob ich gleich sagen kan: alles wirkliche ist durchgängig bestimmt, so kan ich doch nicht sagen: alles durchgängig Bestimmte ist wirklich.“

Auf der Grundlage dieser zwei Richtungen des Zusammenhanges von Existenz und durchgängiger Bestimmung eröffnen sich für die Aussage, dass das ‚Dasein‘ des transzendentalen Subjektes ‚durchgängig bestimmt‘ sei, nun gleichfalls zwei gegensätzliche Interpretationsmöglichkeiten: In der ersten Perspektive scheint die Wendung nichts weiter zu besagen, als dass das transzendente ‚Ich‘ allein aufgrund der Tatsache, dass ihm ‚Dasein‘ zukommt, d. h. bloss *qua* seiner Existenz, durchgängig bestimmt sein muss, wird doch durchgängige Bestimmung – zumindest in der Idee – bei allem Existierenden überhaupt angetroffen.⁸⁵⁰ In der Sache freilich, nämlich der Absicht, in Analogie zu dem in der Zeit bestimmten empirischen Dasein auch für das transzendente Subjekt eine angemessene Bestimmungsweise zu finden, ist mit dieser Deutung nicht das mindeste gewonnen. Anders gewendet kann man auch sagen: *Gerade* weil die Aussage innerhalb dieses Deutungshorizontes im Grunde genommen *nichts* sagt, weil sie nämlich trotz der vordergründigen Rede von der ‚durchgängigen Bestimmung‘ keinen Ansatzpunkt dafür bietet, das ‚Dasein‘ des transzendentalen Subjektes in irgendeiner Weise inhaltlich näher zu bestimmen, ist sie unproblematisch.

Ganz anders liegt die Sache, wenn ich mit der Rede von der ‚durchgängigen Bestimmung‘ den Gedanken verbinde, dass diese gleichsam durch eine besondere Erkenntnisweise eingesehen werden kann, und ich mich, auf eine solche Einsicht gestützt, nunmehr im Stande glaube, das ‚Dasein‘ des transzendentalen Subjektes in seiner *durchgängigen Bestimmtheit*, d. h. in jeder Beziehung *vollständig* erfassen zu können. Eine derart durchdringende Selbsterfassung würde gänzlich mit der auf intellektueller Anschauung beruhenden Erkenntnis eines Noumenons *in positiver Bedeutung* zusammenfallen.⁸⁵¹

Der mit dieser zweiten Deutungsmöglichkeit verknüpften Gefahr, nicht nur bis nahe an die Grenze einer positiven Bestimmung des Dinges an sich, sondern vielmehr über diese Grenze hinaus geführt zu werden, ist sich Kant indes sehr wohl bewusst. Das ‚Dasein‘ des transzendentalen Subjektes wird denn auch in der unmittelbaren Fortsetzung in Worten umschrieben,

850 Vgl. KrV B601/A573: „Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.“; KrV B604/A576: „Also ist es ein transzendentales Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, *die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird*, zum Grunde liegt“ (Hervorhebung vom Verfasser).

851 KrV B307 f.

die ihm vornehmlich die Bedeutung eines *Grenzbegriffes* einräumen und gleichzeitig allen darüber hinausgehenden Erkenntnisansprüchen eine deutliche Absage erteilen.⁸⁵²

Die Suche nach einer dem transzendentalen ‚Ich‘ selbst angemessenen Bestimmungsweise zeitigt also keine Ergebnisse, auf deren Basis das schiere, bestimmungslose „dass ich bin“⁸⁵³ schliesslich doch noch in eine gehaltvolle Erkenntnis seiner selbst verwandelt werden könnte. Obwohl die kritischen Restriktionen offenbar durch das Problem der Selbsterkenntnis weitaus am stärksten herausgefordert werden, belegen gerade die experimentellen Entwürfe in R5655, dass sich die erkenntniskritische Grenze überall dort, wo sie versuchsweise unterlaufen wird, am Ende nur umso fester wieder aufrichtet.

„Ist es eine Erfahrung, dass wir denken?“ – das Problem des erkennenden Bewusstseins

Allerdings bleibt der eigentümliche Status des transzendentalen ‚Ich‘ für Kant ein weitgehend ungelöstes Problem, mit dem er sich auch weiterhin in teilweise sehr grundsätzlicher Weise auseinandersetzt. R5661, ein sogenannter Kiesewetter-Aufsatz⁸⁵⁴, den Kant, angeregt durch die intensiven Gespräche mit Kiesewetter über schwierige Punkte seines Systems, um 1790 verfasst haben dürfte⁸⁵⁵ und der damit nur wenig später als die soeben besprochene Reflexion entstanden sein dürfte, ist mit „Beantwortung der Frage, ist es eine Erfahrung, dass wir denken?“⁸⁵⁶ überschrieben. Wie der

852 R5655, AA 18, 316: „Der Erfahrungserkenntnis meiner selbst wird hierdurch nichts benommen, nur diese wird nicht auf die ganze [Erk], obzwar auf die ganze nur mögliche Erkenntnis ausgedehnt und so das Übersinnliche übrig gelassen, aber zugleich aller Versuch, es theoretisch zu bestimmen, für überschwenglich erklärt.“ Vgl. zum Ding an sich als Grenzbegriff besonders: KrV B310 f./A254 f.

853 KrV B157 (Hervorhebung von Kant).

854 R5661, AA 18, 318–320. Vgl. für die Thematik dieses Kiesewetter-Aufsatzes: Lachière-Rey 1975: 177 ff.; Grünwald 2002: 178 f.; Gloy 1998: 171; Gloy 2002: 132.

855 Mit Kiesewetter soll sich Kant „zwecks Erläuterung schwieriger Punkte seines Systems“ im Herbst 1790 „jeden 2. Tag von 11 – 12“ getroffen haben (AA 18, 609). Adickes nennt als mutmassliche Abfassungszeit von R5661 zunächst die etwas weiter gefasste Zeitspanne von 1788–1790, verweist dann aber ebenfalls auf den für eine präzise Datierung entscheidenden Sachverhalt, dass sich Kiesewetter um Michaelis 1790 bei Kant aufgehalten hat (AA 18, 318), so dass also der Herbst 1790 als wahrscheinlichster Zeitraum für die Entstehung von R5661 gelten kann.

856 R5661, AA 18, 318.

Titel signalisiert, greift R5661 erneut das Problem der Unterscheidung des empirischen und des transzendentalen (Selbst-)Bewusstseins auf.⁸⁵⁷

In einer ersten, vorläufigen Annäherung an die Thematik konzentriert sich Kant auf den Unterschied, dass ich mir einerseits ein Quadrat dadurch „a priori“ *denken* kann, dass ich dieses willkürlich durch die figürliche Synthesis⁸⁵⁸ konstruiere, und dass ich andererseits „eine *schon gezeichnete* Figur in der Wahrnehmung“ apprehendieren und „die Zusammenfassung des Mannigfaltigen derselben vermittelt der Einbildungskraft unter dem Begriff eines Quadrats“ *denken* kann.⁸⁵⁹ Diese doppelte Rede vom ‚Denken‘ ist indes trügerisch. Als ‚Denken‘ kann rechtmässig nur der erste Fall bezeichnet werden, indem dessen entscheidendes Moment darin besteht, dass ich „bei meiner Vorstellung in nichts vom Objecte“ abhänge, sondern „gänzlich Urheber derselben“ bin.⁸⁶⁰ Der zweite Fall gilt Kant demgegenüber bloss als „Erfahrung“, weil ich mich bei der Apprehension einer schon gezeichneten Figur wesentlich durch die Sinne ‚belehren‘ lasse.⁸⁶¹

Gegen den hier aufgebauten Gegensatz zwischen der Spontaneität des Denkens in der apriorischen Konstruktion einerseits und der Affektion der Sinne in der Erfahrungserkenntnis andererseits könnte man freilich sofort einwenden, dass auch die Zusammenfassung eines *empirischen* Mannigfaltigen unter der Einheit eines Begriffs letztlich auf synthetischen Einheitsfunktionen, d. h. auf *spontanen* Verstandesfunktionen, beruht⁸⁶², so wie umgekehrt die *figürliche* Synthesis als synthetischer Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn ebenfalls nicht ohne das *rezeptive* Moment der Sinnlichkeit (in Gestalt der reinen Anschauungsformen, insbesondere des Raumes) auskommt.⁸⁶³

Dieser mögliche Einwand greift allerdings entschieden zu kurz, indem er die eigentlich anvisierte Problematik gänzlich verfehlt. Die apriorische Konstruktion wird insofern mit dem Titel des ‚Denkens‘ ausgezeichnet, als ich die Figur nur dadurch, dass ich sie auf der Grundlage der *formalen* Erkenntnisbedingungen *selbst erzeuge*, in ihren notwendigen, objektiv gültigen „Eigenschaften“ zu erkennen vermag.⁸⁶⁴ Die Erkenntnis der

857 R5661, AA 18, 318 f.

858 KrV B154 f. u. B151 f.

859 R5661, AA 18, 318 f. (Hervorhebung von Kant).

860 R5661, AA 18, 319.

861 R5661, AA 18, 319.

862 Siehe insbesondere KrV B160 ff. u. KrV A103 ff. Vgl. Heidemann 1998: 198 f., Anm. 43.

863 KrV B154.

864 R5661, AA 18, 319.

notwendigen Eigenschaften einer geometrischen Figur (man denke etwa, um das Gemeinte zu konkretisieren, an die Einsicht, dass im Dreieck die Innenwinkelsumme immer gleich zwei rechten Winkeln ist) kann niemals aus der Apprehension einer ‚schon gezeichneten‘ Figur⁸⁶⁵, d. h. aus blosser „Erfahrung“ abgezogen werden, da eine solche auf die ‚Belehrung‘ durch die Sinne abstellende Erkenntnis immer nur so weit wie die zufällige Reihe meiner Wahrnehmungen reichen würde und mithin bloss von empirischer, niemals aber apodiktischer Gewissheit wäre.⁸⁶⁶

Die anhand des geometrischen Beispiels herausgearbeitete Unterscheidung dient vor allem dem Zweck, den Begriff des ‚Denkens‘, mit dem ja zunächst auf nichts anderes als die transzendente Apperzeption selbst abgehoben wird, in einer ganz bestimmten Richtung zu präzisieren, oder besser gesagt: um einen zusätzlichen, implizit allerdings in ihm angelegten Aspekt zu erweitern. Das ‚Denken‘ umfasst jetzt nicht nur das ursprüngliche Selbstbewusstsein als Objektivität stiftende, transzendente *Voraussetzung*⁸⁶⁷, sondern meint gleichzeitig, sofern mit ihm auch Bewusstsein, und zwar „ein *transcendentales Bewusstseyn*“⁸⁶⁸ verbunden ist, die unmittelbare *Einsicht in die notwendige und objektive Gültigkeit* der so konstituierten Erkenntnis. Das keineswegs zufällig aus dem Bereich der Geometrie gewählte Beispiel versucht denn auch, genau dies darzulegen, nämlich wie aus der Konstruktion selbst, d. h. der apriorischen Konstitu-

865 Dies schliesst freilich nicht aus, dass ich mich, um die notwendigen Eigenschaften einer Figur besser erkennen und beweisen zu können, einer Bleistift-Zeichnung der Konstruktion bediene. Die Bleistift-Konstruktion ist aber nie mehr als bloss ein Hilfsmittel für den empirischen *Nachvollzug* dessen, was eigentlich allein die apriorische Konstruktion im ‚Denken‘ zu leisten vermag.

866 Vgl. *Prolegomena*, §10 = AA 4, 283: „Nun sind Raum und Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen, und Urteilen, die zugleich als apodiktisch und notwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muss alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung, und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie konstruieren“; *Prolegomena*, §12 = AA 4, 284: „Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, dass sie einander decken; welches offenbar nichts anders, als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist, und diese Anschauung muss rein und a priori gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht vor apodiktisch gewiss gelten, sondern hätte nur empirische Gewissheit. Es würde nur heissen: man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsre Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat.“

867 Vgl. KrV A107.

868 R5661, AA 18, 319 (Hervorhebung von Kant).

tion einer Figur, unmittelbar die Einsicht in die für diese notwendig geltenden „Eigenschaften“ hervorgeht.

Dieses ganz zu Recht ‚transzendental‘ genannte Bewusstsein gilt es nun vordringlich gegen das empirische (Selbst-)Bewusstsein, d. h. „das empirische Bewusstseyn der Bestimmung meines Zustandes in der Zeit“⁸⁶⁹, abzugrenzen bzw. zu demselben in ein angemessenes Verhältnis zu setzen. Indem das „Denkungsvermögen“ nämlich den inneren Sinn affiziert, bringt es „einen Gegenstand der Erfahrung hervor oder eine Bestimmung des Gemüths, die beobachtet werden kann“⁸⁷⁰. Auf das konkrete Beispiel der apriorischen Konstruktion eines Quadrates angewandt, bedeutet dies näherhin: „ich kann daher sagen, ich habe *erfahren*, was dazu gehört, um eine Figur von vier gleichen Seiten und rechten Winkeln *so in Gedanken zu fassen*, dass ich davon die Eigenschaften demonstrieren kann“⁸⁷¹. Das ganz in der Demonstration der notwendigen Eigenschaften aufgehende ‚transzendente Bewusstsein‘ bewirkt durch Affektion des inneren Sinnes, dass ich mein eigenes Denken beobachten, mithin ‚erfahren‘ kann.⁸⁷² Diese ‚Selbst-Erfahrung‘ indes fällt aufgrund der formalen Bedingung des inneren Sinnes nunmehr selbst in die Zeit.⁸⁷³ Der sich hier abzeichnenden Schwierigkeit begegnet Kant durch die Formulierung, dass das Denken *selbst* – „ob es gleich auch in der Zeit geschieht“, sofern es nämlich durch Selbstaffektion innere Erfahrung bewirkt – „*auf die Zeit gar nicht Rücksicht*“ nimmt, „wenn die Eigenschaften einer Figur gedacht werden sollen“.⁸⁷⁴ Tatsächlich fällt ja die Einsicht in die demonstrierbaren Eigenschaften des Quadrates in dem ihr eigenen *Geltungsanspruch als* Erkenntnis niemals in die Zeit, auch wenn sich der Vollzug dieser Erkenntnis – sofern ich diesen als psychologischen Prozess auffasse, der als solcher auch erfahrbar ist – zugebenermassen in der Zeit abspielt.

Auf diese differenzierte Überlegung über die notwendige Unzeitlichkeit des ‚Denkens‘ bzw. des (transzendentalen) Bewusstseins stützt Kant die

869 R5661, AA 18, 319.

870 R5661, AA 18, 319.

871 R5661, AA 18, 319 (Hervorhebungen vom Verfasser).

872 Zum Lehrstück der Selbstaffektion siehe: KrV B67-B69 u. B152-B157. Vgl. dazu: Adickes 1920: 248 ff.; Jansohn 1969: 183 ff.; Lachière-Rey 1975: 176 ff. u. 196 ff., Anm. 7; Herring 1953: 75 ff. u. 91 f.; Düsing 1980: 23 ff.; Düsing 1987: 102; Düsing 1992: 98 f.; Düsing 2002a: 136; Grünwald 2002: 179.

873 R5661, AA 18, 319: „Aber Erfahrung ist, ohne Zeitbestimmung damit zu verbinden, unmöglich, weil ich dabei passiv bin und mich nach der formalen Bedingung des innern Sinnes afficirt fühle.“

874 R5661, AA 18, 319 (Hervorhebung vom Verfasser).

als eine erste Antwort auf die Titelfrage formulierte Schlussfolgerung, dass das „Bewusstseyn [...] an sich nichts Empirisches ist“⁸⁷⁵. Gleichzeitig beginnt er, das so fundierte Lehrstück auch ausserhalb des bislang allein betrachteten Anwendungsfalls der geometrischen Konstruktion zu erwägen und nutzbar zu machen. Die Beschränkung auf die *reinen* Erkenntnisse der Geometrie wird fallen gelassen, und ins Zentrum rückt die Erfahrungserkenntnis, und zwar in Gestalt des besonderen Problems der empirischen Selbsterkenntnis. Das „Bewusstseyn, wenn ich eine *Erfahrung anstelle*“, wird in dieser Fokussierung kurzgeschlossen mit der „Vorstellung meines Daseyns, sofern es empirisch bestimmt ist, d. h. in der Zeit“.⁸⁷⁶ Die Beweisführung zielt auch hier in ihrer ganzen Kraft auf den Nachweis, dass das Bewusstsein – sogar in der angenommenen Orientierung auf Erfahrung hin – selbst nichts Empirisches sein kann.⁸⁷⁷

Wäre das Erfahrung anstellende Bewusstsein nämlich „selbst empirisch“, würde dies zu einer Verdoppelung der Zeit führen, indem „noch eine andere Zeit gedacht werden“ müsste, „*unter* der (nicht *in* der) die Zeit, welche die formale Bedingung meiner innern Erfahrung ausmacht, enthalten wäre“.⁸⁷⁸ Die Zeit als formale Bedingung meiner inneren Erfahrung wäre gleichsam in eine zweite Zeit, worin das versuchsweise als empirisch qualifizierte Bewusstsein zu setzen wäre, eingeschachtelt. Da ein solches Nebeneinander von zwei scheinbar gleichzeitig verfliessenden Zeiten „ungereimt ist“⁸⁷⁹ (nicht zuletzt deshalb, weil es die auf die erste Analogie gegründete Einheit der Zeit sprengen würde⁸⁸⁰), folgt nunmehr im Umkehrschluss, dass „das Bewusstseyn [...], eine Erfahrung anzustellen, oder auch überhaupt zu denken“, selbst „*nicht Erfahrung*“, sondern vielmehr „ein *transscendentales Bewusstseyn*“ ist.⁸⁸¹

Wie bereits erwähnt, meint die vom Bewusstsein anzustellende ‚Erfahrung‘ weniger die Erfahrungserkenntnis in ihrer umfassenden Gestalt, sondern vordringlich das Problem der empirischen Selbsterkenntnis als die „Vorstellung“ meines empirisch in der Zeit bestimmten „Daseyns“.⁸⁸² Das

875 R5661, AA 18, 319.

876 R5661, AA 18, 319 (Hervorhebung von Kant).

877 R5661, AA 18, 319: „Das Bewusstseyn aber, eine Erfahrung anzustellen, oder auch überhaupt zu denken, ist ein *transscendentales Bewusstseyn, nicht Erfahrung*.“ (Hervorhebung von Kant).

878 R5661, AA 18, 319 (Hervorhebung von Kant).

879 R5661, AA 18, 319.

880 KrV B231 f./A188 f. Vgl. Heidemann 1998: 200.

881 R5661, AA 18, 319 (Hervorhebungen von Kant).

882 R5661, AA 18, 319.

als Antwort auf die Titelfrage herausgearbeitete Lehrstück, dass das ‚Denken‘ bzw. das mit diesem untrennbar verknüpfte Bewusstsein „an sich nichts Empirisches“ ist, sondern vielmehr ‚transzendental‘ genannt werden muss⁸⁸³, hat demnach seinen primären und gleichzeitig *schwierigsten* Anwendungsfall im Bewusstsein meines *empirisch* bestimmten Daseins, denn nach Massgabe jenes Lehrstücks müsste nun auch dieses Bewusstsein als erfahrungsunabhängig, mithin *rein* ausgezeichnet werden.⁸⁸⁴

Kants Überlegungen sind dabei wohl anfänglich von der Hoffnung geleitet, mit Hilfe des Konzepts des ‚transzendentalen Bewusstseins‘ die (an sich empirische) „Vorstellung“⁸⁸⁵ meines bestimmten Daseins doch noch in den Stand eines *reinen* Bewusstseins erheben und so den Gordischen Knoten um das Problem der Daseinsweise des transzendentalen ‚Ich‘ von dieser unerwarteten Seite her lösen zu können. Allerdings wäre die hier angedeutete Lösung nur um den Preis der äusserst problematischen Konzeption eines *reinen* (transzendentalen) Bewusstseins meines *empirisch* bestimmten Daseins zu haben, was gleichsam voraussetzen würde, dass das Bewusstsein *selbst* von demjenigen, *wovon* es Bewusstsein ist, d. h. seinem Gegenstand, in derart prinzipieller Weise abgehoben werden könnte, dass die Empirizität des Gegenstandes die Reinheit des erfassenden Bewusstseins nicht mehr tangieren würde.⁸⁸⁶

Kant scheint diese mehr angedeutete als effektiv ausgearbeitete Lösung denn auch selbst nicht für sehr tragfähig gehalten zu haben, was insbesondere dadurch sichtbar wird, dass er das in diesem Kiesewetter-Aufsatz behutsam aufgebaute Argumentationspotential letztendlich kaum für die Bearbeitung der Frage nach der spezifischen Daseinsweise des transzendentalen ‚Ich‘ fruchtbar macht. Der zweifellos berechtigte Einwand, dass das Bewusstsein eines empirischen Gegenstandes jederzeit selbst empirisch ist und mithin die Annahme eines *reinen* (transzendentalen) Bewusstseins meines *empirisch* bestimmten Daseins ein hölzernes Eisen ist⁸⁸⁷, sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die in dieser Reflexion eigentlich

883 R5661, AA 18, 319.

884 Heidemann verortet den eigentlichen Kern der Argumentation von R5661 in dem „Versuch, das Bewusstsein meines Daseins als ein reines Bewusstsein zu erweisen“ (Heidemann 1998: 200).

885 R5661, AA 18, 319.

886 Vgl. Heidemann 1998: 200 f.

887 Die Idealismus-Widerlegung in KrV B, welche das Bewusstsein meines in der Zeit bestimmten Daseins zu ihrem theoretischen Ausgangspunkt macht, begreift dasselbe denn auch nachdrücklich als *empirisches* Bewusstsein und identifiziert es offen mit der ‚inneren Erfahrung‘ (KrV B275-B279).

verhandelte Problematik tiefer reicht, als die zunächst allein ins Auge fallende Frage nach der spezifischen Daseinsweise des transzendentalen ‚Ich‘ vermuten lässt.

Im Brennpunkt der Überlegungen steht die sonst kaum beleuchtete Frage nach dem theoretischen Status des *erkennenden Bewusstseins*. Es geht also, um den neuen Gesichtspunkt noch stärker zu betonen, nicht primär um die ursprüngliche Apperzeption als transzendente, d. h. die Möglichkeit von Erkenntnis nach ihren konstitutiven Bedingungen begründende Voraussetzung, sondern um das *selbst* Erkenntnis gewinnende, mithin Erkenntnis besitzende Bewusstsein.

Kants Ausführungen kondensieren in dem sehr berechtigten Gedanken, dass jedes Bewusstsein, welches auf (objektive) Erkenntnis ausgeht, mithin selbst Erkenntnis sein will, in dem ihm eigenen *Geltungsanspruch* notwendig über das in subjektiver Zeitlichkeit verfließende empirisch-psychologische Vorstellungsleben hinausweist, d. h. wesentlich mehr – oder besser: etwas grundsätzlich *anderes* als bloss eine Bestimmung meines empirisch-psychologischen Selbst ist. Dieses Mehr- oder Anders-Sein, d. h. die dem Bewusstsein *mit* seinem Geltungsanspruch notwendig inkorporierte *Unabhängigkeit* von der Zeitlichkeit des subjektiven Vorstellungsflusses, gibt in den oben nachgezeichneten kantischen Ausführungen die Begründungsbasis für die Schlussfolgerung ab, dass das Bewusstsein „an sich nichts Empirisches“, sondern vielmehr ein ‚transzendentales Bewusstsein‘ ist.⁸⁸⁸

Nun kann freilich auch dieser Überlegung der Einwand entgegengehalten werden, dass das Bewusstsein als Erkenntnis eines empirischen Gegenstandes selbst jederzeit *empirisch* ist, wenngleich natürlich diese empirische Erkenntnis „nichts Empirisches“ im Sinne des subjektiven Vorstellungsflusses des inneren Sinnes ist. Die Schwierigkeit tritt bezeichnenderweise nicht bei dem von Kant zuerst angezogenen Beispiel der apriorischen Konstruktion einer Figur auf, da hier die Reinheit des erkennenden Bewusstseins zwingend durch die Reinheit der erkannten Gegenstände verbürgt ist. Jener *Geltungscharakter*, der das erkennende Bewusstsein prinzipiell aus dem subjektiv-zeitlichen Vorstellungsfluss heraushebt, kommt indes nicht nur den reinen, sondern – scheinbar paradox – genauso auch den *empirischen* Erkenntnissen zu. Erst hier entsteht das intrikate Problem, den *unzeitlichen* Geltungsanspruch der Erkenntnis *als* Erkenntnis mit deren *Empirizität* zu vermitteln. Diesem Problem versucht Kant dadurch zu begegnen, dass er das ‚transzendental‘ genannte

888 R5661, AA 18, 319.

Bewusstsein zunächst aufs Schärfste von aller Erfahrung abgrenzt und dasselbe aber gleichzeitig in der Rolle des ‚*Erfahrung anstellenden*‘ Bewusstseins – scheinbar ohne irgendeine Folge für dessen Reinheit – auf den Erfahrungsgebrauch zurückbezieht.

Bei allen Schwierigkeiten, die den Ausführungen dieser Reflexion im Detail anhaften mögen, muss festgehalten werden, dass sich in ihnen ein systematisch bedeutsames Resultat ankündigt, nämlich dass der Bewusstseinsbegriff entscheidend zu differenzieren ist: Bewusstsein ist nicht in erster Linie ein psychologisch-prozesshafter Vollzug, der insofern, als er im zeitlichen Fluss der Selbst-Erfahrung beobachtbar ist, selbst bereits in gewisser Weise objektiviert ist, sondern es ist als *erkennendes* Bewusstsein, in welchem wir überhaupt erst *Subjekt* der Erkenntnis sind, seiner eigentlichen Natur nach *Einsicht in objektive Geltungszusammenhänge*, die selbst dann, wenn sie sich als *empirische* Erkenntnis auf einen zeitlichen Vorgang bezieht, *als Erkenntnis an sich selbst* (in ihrem Geltungsanspruch) von der Zeitlichkeit des subjektiven Vorstellungsflusses gänzlich unabhängig ist.⁸⁸⁹

Das ‚Ich‘ als Weltwesen

Die Frage nach der theoretischen Einordnung des erkennenden Bewusstseins wird indes in den späteren Reflexionen kaum mehr aufgegriffen. Die nachfolgende Entwicklung ist vielmehr dadurch geprägt, dass sich Kant wieder stärker dem empirischen Selbstbewusstsein zuwendet, indem er dasselbe unter einer neuen Perspektive weiter ausdifferenzieren beginnt.⁸⁹⁰ Diese überraschende Wendung, welche sich in den späten Reflexionen zur Idealismus-Problematik anbahnt, besteht im Kern darin, dass die Theorie des doppelten ‚Ich‘ auf eine dreigliedrige Struktur hin erweitert wird⁸⁹¹:

[1.] das transscendentale Bewustseyn meines Daseyns überhaupt. 2. meines Daseyns in der Zeit, folglich nur in Beziehung auf meine eigene Vorstellungen, so fern ich durch dieselbe mich selbst bestimme. Dieses ist das empirische Bewustseyn meiner selbst. 3. Das Erkenntnis meiner selbst als in der Zeit bestimmten Wesens. Dies ist das empirische Erkenntnis.⁸⁹²

889 Vgl. hierzu besonders: Wagner 1959: 49 ff., bes. 51 f.; Bauch 1923/24: 42 f.

890 Vgl. Heidemann 1998: 204 f. u. 221 ff.

891 Heidemann 1998: 204 f.

892 R6313, AA 18, 615. Die Reflexion gehört der Handschriften-Phase ω^1 an und wird von Adickes daher auf den Zeitraum von 1790–91 datiert (R6313, AA 18, 613 u. AA 14, XLII).

Die Formulierung unter dem ersten Punkt, welche sich unverkennbar auf die Daseinsweise der transzendentalen Apperzeption bezieht, scheint auf den ersten Blick das mit derselben verbundene Daseins-Bewusstsein als ‚transzendental‘ auszuzeichnen.⁸⁹³ Diese Zweideutigkeit wird indes durch die Partikel „überhaupt“ ausgeräumt, die den Sinn der Formulierung dahingehend einschränkt, dass ich mir im transzendentalen (Selbst-)Bewusstsein immer nur eines kategorial gänzlich unbestimmten, mithin unerkennbaren ‚Daseins überhaupt‘, d.h. des blossen „*dass* ich bin“⁸⁹⁴, bewusst bin. Die Bezeichnung ‚transzendental‘ geht also nicht mit der Absicht einher, eine besondere, gänzlich erfahrungsunabhängige Erfassungs- oder gar Erkenntnisweise meines eigenen Daseins zu statuieren, sondern verweist nur darauf, dass es sich bei der angesprochenen Daseinsweise um diejenige der *transzendentalen* Apperzeption handelt.

Grössere Schwierigkeiten bereitet die präzise Abgrenzung der beiden empirischen Zugangsweisen zu meinem Dasein, in welche das ursprünglich differenzlose empirische Selbstbewusstsein auseinanderfällt. Beide Gestalten des empirischen Selbst-Wissens scheinen in nahezu identischer Weise auf ein empirisches Dasein in der Zeit abzielen. Ihre unterschiedliche Kennzeichnung als „*Bewustseyn* meiner selbst“ und als „*Erkenntnis* meiner selbst“ verrät indes, dass die Rolle, welche die Zeit in beiden Gestalten des Selbst-Wissens spielt, – der äusseren Ähnlichkeit der diesbezüglichen Formulierungen zum Trotz – sehr unterschiedlich sein muss. Während ich mir im *Selbstbewusstsein* meines „Daseyns in der Zeit“ „nur in Beziehung auf meine eigene Vorstellungen“ bewusst bin und daher ‚Selbstbewusstsein‘ vor allem das Bewusstsein der in der Zeit (als der reinen Form des inneren Sinnes) verfliessenden Vorstellungen bezeichnet, setzt erst *Selbsterkenntnis* die auf den Relationskategorien und ihren Grundsätzen beruhende Bestimmung meines Daseins in der (objektiven) Zeit voraus.⁸⁹⁵

Die Bedeutung dieser Unterscheidung tritt dann noch deutlicher hervor, wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass sich Kant in der Idealismus-Widerlegung⁸⁹⁶ von KrV B in Bezug auf das empirische Selbst-Wissen der Rede von (Selbst-)Erkenntnis nur mit äusserster Zurückhaltung bedient

893 Vgl. Heidemann 1998: 201 ff.

894 KrV B157 (Hervorhebung von Kant).

895 Vgl. KrV B219 f./A177 f.

896 KrV B274-B279. Siehe zur Idealismus-Widerlegung in der zweiten Auflage der KrV besonders: Heidemann 1998: bes. 111 ff.; Müller-Lauter 1964: bes. 68 ff.; Schantz 2000: 152 f.; Lehmann 1958/59: 358 ff.

hat und, obwohl die Bestimmung meines Daseins in der Zeit auch dort ganz offensichtlich auf dem Gebrauch von Kategorien beruht und im Grunde genommen alle Voraussetzungen für den Titel der Erkenntnis erfüllt, nur vom „*Bewusstsein* meines eigenen Daseins“⁸⁹⁷ oder alternativ – ebenfalls unter geflissentlicher Vermeidung des Erkenntnisbegriffes – von ‚innerer Erfahrung‘ gesprochen hat.⁸⁹⁸ Dass die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur unter der Voraussetzung der Wahrnehmung eines Beharrlichen „ausser mir“ möglich ist und mithin die ‚innere Erfahrung‘ die geforderte „Zeitbestimmung“ niemals aus eigener Kraft, sondern immer nur unter Voraussetzung der äusseren Erfahrung zu leisten vermag⁸⁹⁹, bildet zwar den *nervus probandi* in der Beweisführung gegen den problematischen Idealismus.⁹⁰⁰ Die implizite Folge der so angelegten Beweisführung besteht

897 KrV B275 f. (Hervorhebung vom Verfasser).

898 KrV B275- B279. Von „Erkenntnis“ ist in der „Widerlegung des Idealismus“ nur dann die Rede, wenn Kant die vermeintlichen Erkenntnisansprüche der rationalen Psychologie, die bei dem durch die transzendente Apperzeption ausgedrückten bestimmungslosen „ich bin“ anzusetzen versuchen, zurückweist. (Siehe KrV B277: „Freilich ist die Vorstellung: *ich bin*, die das Bewusstsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schliesst, aber noch keine *Erkenntnis* desselben, mithin auch nicht empirische, d.i. Erfahrung“ (Hervorhebungen von Kant).) Zu dieser metaphysikkritisch orientierten, negativen Verwendung des Begriffes der (Selbst-)Erkenntnis findet sich in der Argumentation gegen den Idealismus bezeichnenderweise keinerlei positive Entsprechung, welche etwa das empirische ‚Bewusstsein meines eigenen Daseins‘ bzw. die ‚innere Erfahrung‘ unter sich fassen würde. In ganz ähnlicher Weise rückt auch die „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze“ den Begriff der Selbsterkenntnis in ein äusserst kritisches Licht, indem sie diesen von vorneherein auf die anmassenden Erkenntnisansprüche der rationalen Psychologie festlegt: KrV B293 f.: „Diese ganze Bemerkung [d.h. die ‚Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze‘] ist von grosser Wichtigkeit, nicht allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealismus zu bestätigen, sondern vielmehr noch, um, wenn von *Selbsterkenntnis* aus dem blossen inneren Bewusstsein und der Bestimmung unserer Natur ohne Beihülfe äusserer empirischen Anschauungen die Rede sein wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis anzuzeigen“ (Hervorhebung von Kant). Siehe dazu auch oben.

899 KrV B275 f. Vgl. zum Problem der Zeitbestimmung die Ausführungen zur ersten Analogie, besonders KrV B226/A183: „das Beharrliche [d.h. die schematisierte Substanzkategorie] ist das *Substratum* der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung, aus“ (Hervorhebung von Kant).

900 KrV B275: „Der verlangte Beweis muss also dartun, dass wir von äusseren Dingen auch *Erfahrung* und nicht bloss *Einbildung* haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, dass selbst unsere *innere*, dem

aber darin, dass der Erkenntnisbegriff und die in ihm ausgesprochene Objektivierung tatsächlich kaum noch auf die ‚innere Erfahrung‘ zu passen scheint, verfügt diese doch über die durch die Relationskategorien nach Massgabe ihrer Grundsätze gestifteten objektiven Zeitverhältnisse immer nur *abgeleiteterweise*, nämlich dadurch, dass sie diese von der äusseren Erfahrung gleichsam *erborgt*.⁹⁰¹

Die in der Idealismus-Widerlegung von KrV B anzutreffenden Vorbehalte gegen die Anwendung des Erkenntnisbegriffes auf mein in der Zeit bestimmtes Dasein treten nun in R6313 vollständig zurück zugunsten jener oben skizzierten neuen Gestalt empirischen Selbst-Wissens, welche Kant jetzt offen als „*Erkenntnis* meiner selbst als in der Zeit bestimmten Wesens“ anspricht und damit in einen unübersehbaren Gegensatz zum *Selbstbewusstsein* rückt, welch letzterer Begriff in dieser neuen terminologischen Aufteilung allein für das kategorial *unbestimmte*, blosse Bewusstsein der im inneren Sinn verfliessenden Vorstellungen reserviert ist.

Diese terminologische Veränderung widerspiegelt eine inhaltliche Akzentverschiebung. In der Selbsterkenntnis erfasse ich nämlich das Dasein „meiner selbst als in einer Welt existierenden Wesens“⁹⁰², in welcher Wendung sich unzweideutig eine Art *Selbstobjektivierung* des Subjektes ankündigt, wodurch sich dieses als Teil der Welt, als ‚Weltwesen‘ begreift.⁹⁰³ Die Zugehörigkeit des ‚Ich‘ zur Welt findet ihren vielleicht deutlichsten Ausdruck darin, dass ich mir nunmehr „selbst ein Gegenstand meiner äusseren Anschauung im Raum“ bin, wodurch ich nicht nur meinen „Ort in der Welt“ wahrnehmen kann, sondern mich darüber hinaus auch „mit anderen Dingen im Verhältnis“ anzuschauen vermag.⁹⁰⁴ Es gilt bei der hier dargelegten *Selbsterkenntnis* also nicht, wie die dem Begriff

Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung *äusserer* Erfahrung möglich sei“ (Hervorhebungen von Kant). Vgl. auch KrV B278 f.

901 Dies geht insbesondere daraus hervor, „dass wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand äusserer Anschauung ist, uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, so fern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, imgleichen dass wir die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitstellen für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müssen, was uns äussere Dinge Veränderliches darstellen“ (KrV B156).

902 R6313, AA 18, 615.

903 Heidemann 1998: 205; Brandt 1987: 11.

904 R6315, AA 18, 619 f. (Hervorhebung von Kant). Nach Adickes' Datierung ist R6315 im selben Zeitraum wie R6313 verfasst worden, nämlich in den Jahren 1790–91 (R6315, AA 18, 618 u. AA 14, XLII).

einbeschriebene Blickrichtung auf ein ‚Selbst‘ zu insinuieren scheint⁹⁰⁵, von allen äusseren Bezügen, in welche das ‚Ich‘ eingebunden ist, zu abstrahieren, sondern das, was diese Form von Selbsterkenntnis im Kern ausmacht, besteht gerade in dem Gedanken, dass ich mich – als Teil der Welt – von vorneherein in vielfältige Beziehungen zu *anderen Dingen* gestellt sehe und mich damit immer schon als in einen grösseren, mich selbst übersteigenden Gesamtzusammenhang eingeordnet vorfinde.⁹⁰⁶

Die ‚cosmologische‘ Apperzeption

Die beschriebene dreigliedrige Struktur, welche die kantische Subjekttheorie in ihrer späten Phase kennzeichnet, liegt auch den Ausführungen der Reflexion „Vom inneren Sinne“ (Loses Blatt Leningrad 1)⁹⁰⁷ zugrunde, welche die letzte ausführlichere Stellungnahme Kants zur Idealismus-Problematik enthält.⁹⁰⁸

Wenn mit Blick auf „das intellectuelle Bewusstseyn“, d. h. die transzendente Apperzeption, ausgeführt wird, dass der Satz „*Ich bin*“, den ich „bey jeder Wahrnehmung und um Erfahrung zu machen“, notwendig „zum Grund“ legen muss, selbst „kein Erkenntnissatz“ ist⁹⁰⁹, so verschmelzen in diesen Wendungen zwei an sich wohlunterschiedene Themen gewissermassen zu einer Einheit: Die Betonung der erkenntniskonstitutiven Funktion des ursprünglichen Selbstbewusstseins, das ich als *transzendente*

905 Vgl. Gloy 1998: 86 ff.

906 Dass unter dem ‚Ich‘ als Weltwesen aufgrund der angegebenen Bestimmungen letztlich ein *leibliches* Subjekt, mithin der *Mensch* selbst zu verstehen ist, wird in R6315 zwar nicht weiter beleuchtet, liegt aber aufgrund einschlägiger Äusserungen im *Opus postumum* nahe: „Ich der Mensch bin ein Weltwesen und gehöre selbst zur Welt.“ (AA 21, 66); „Ich bin. – Es ist eine Welt ausser mir (praeter me) im Raume und der Zeit und ich bin selbst ein Weltwesen: bin mir jenes Verhältnisses bewusst, und der bewegendenden Kräfte zu Empfindungen (Wahrnehmungen). – Ich der Mensch bin mir selbst ein *äusseres* Sinnenobject ein Theil der Welt.“ (AA 21, 63; Hervorhebung von Kant); „Welt ist die Existenz (Anschauung der Sinnenobjecte in Raum u. Zeit worunter der Mensch selbst) der Dinge ausser uns.“ (AA 21, 39). Vgl. Schmitz 1989: 324 f.

907 „Vom inneren Sinne“, Brandt 1987: 18–21. Zur Geschichte dieser ausserhalb der Akademie-Ausgabe publizierten zweiseitigen Notiz Kants siehe: Brandt 1987: 1 f. Diese muss später als die in der Akademie-Ausgabe abgedruckten Reflexionen zur Idealismus-Problematik verfasst worden sein (d. h. wahrscheinlich Mitte oder sogar Ende der 1790er Jahre), da sie auf deren Argumente resümierend Bezug nimmt (Heidemann 1998: 221; vgl. Brandt 1987: 2).

908 Heidemann 1998: 221.

909 „Vom inneren Sinne“, Brandt 1987: 18.

Voraussetzung notwendig „zum Grund“ legen muss, verbindet sich unmittelbar mit der Abwehr von Erkenntnisansprüchen, die der rationale Psychologe an „das intellektuelle Bewusstseyn“ anzuschliessen versucht sein könnte, wogegen Kant in enger Anlehnung an eine bekannte Formel aus der *Kritik der reinen Vernunft* ins Feld führt, dass wir uns im intellektuellen Bewusstsein weder, „wie wir erscheinen“, noch, „wie wir sind“, erkennen können, sondern uns darin immer nur des unbestimmbaren, blossen ‚(dass) *ich bin*‘ bewusst sind.⁹¹⁰ Während sich diese beiden Themen ansonsten meist auf zwei verschiedene Titel, nämlich „Ich denke“ und „Ich bin“, verteilen lassen, reiht sich die hier konstatierte Zusammenfassung beider unter dem alleinigen Namen „Ich bin“ treffend in jene auch oben angedeutete Entwicklung ein, wonach die transzendente Apperzeption selbst in ihrer objektivitätsstiftenden, erkenntniskonstitutiven Funktion *einerseits* und das mit ihr verknüpfte besondere Dasein(sbewusstsein) *andererseits* immer weniger deutlich voneinander getrennt bzw. abgehoben werden.⁹¹¹

Das Zurücktreten dieser Differenz dürfte nicht nur aus dem Umstand zu erklären sein, dass Kant in den Reflexionen aufgrund ihres Charakters als persönliche Aufzeichnungen, die nicht für die Publikation, sondern nur für den privaten Gebrauch bestimmt waren, sich zuweilen eines abbreziativen Stils bediente, indem er auf die raumgreifende Behandlung von Unterscheidungen, die ihm längst zur Selbstverständlichkeit geworden waren, verzichten konnte. Die eigentümliche Verbindung beider Themen dürfte vielmehr darin begründet liegen, dass die Überlegungen in diesen späten Reflexionen vordringlich vom Interesse an der Ausdifferenzierung der verschiedenen *Daseinsweisen* des ‚Ich‘ geleitet sind⁹¹² und deshalb auch das Lehrstück von der transzendentalen Apperzeption vornehmlich im Lichte der Daseins-Problematik aufgerollt wird, so dass dieser letzte Gesichtspunkt zunehmend als der die Erwägungen allein beherrschende erscheint.

Unser primäres Interesse gilt indes auch in dieser Reflexion – ebenso wie in der unmittelbar vorher besprochenen – den Gestalten des *empiri-*

910 „Vom inneren Sinne“, Brandt 1987: 18. Vgl. KrV B157: „Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *dass* ich bin.“ (Hervorhebung von Kant).

911 Siehe oben unter anderem die Erläuterungen zur Wendung „das transscendentale Bewusstseyn meines Daseyns überhaupt“ (R6313, AA 18, 615).

912 Siehe dazu oben.

schen Selbst-Wissens, die hier zwar nicht mehr mittels der terminologischen Differenz zwischen *Selbstbewusstsein* und *Selbsterkenntnis* voneinander geschieden werden, sich aber der Sache nach weitgehend mit den aus R6313 bekannten beiden Typen decken:

Man muss die reine (transsc:) Apperception von der empirischen *apperceptio percipientis* von der *apperceptiva percepti* unterscheiden. Die erste sagt blos *ich bin*. Die zweyte *ich war, ich bin, und ich werde seyn* d.i. *ich bin ein Ding der Vergangenen der Gegenwärtigen und Künftigen [seyn] Zeit* wo dies Bewusstseyn *ich bin* allen Dingen Bestimmung meines Daseyns als Grösse gemein ist. Die letztere ist cosmologisch die erste rein psychologisch. Die cosmologische *apperce<ption>* welche mein Daseyn als Grosse in der Zeit betrachtet setzt mich in Verheltnis gegen andre Dinge die da sind waren und seyn werden denn das Zugleichseyn ist keine Bestimmung des Wirklichen in Ansehung des *percipientis* sondern des *percepti* weil [alle Wahrnehmung in] das Zugleichseyn nur an dem vorgestellt wird was rückwärts [in Ansehung der Vergangenen Zeit] eben so wohl als Vorwärts percipirt werden kan welches nicht das Daseyn des *percipientis* seyn kan die nur *successiv* d.i. vorwärts geschehen kan⁹¹³

In dieser wegen ihrer Komplexität ausführlicher wiedergegebenen Passage grenzt Kant von der reinen (transzendentalen) Apperzeption zwei Formen des empirischen Selbstbewusstseins ab: die *apperceptio percipientis* und die *apperceptiva*, oder wie man konjizieren kann⁹¹⁴: *apperceptio percepti*. Die präzisen Bezugspunkte des unmittelbar anschliessenden doppelten Rückverweises („die erste“ bzw. „die zweyte“) sind trotz ihrer Unsicherheit, welche in der Literatur zu sehr unterschiedlichen, teilweise konträren Deutungen geführt hat⁹¹⁵, eindeutig zu klären. Angesichts der Tatsache, dass im gesamten nachfolgenden Textstück nur von den beiden Formen *empirischen* Selbstbewusstseins die Rede ist, scheidet die reine Apperzeption – trotz der an den ersten Rückverweis gekoppelten Bestimmung „*ich bin*“, welche zunächst tatsächlich auf das transzendente Selbstbewusstsein hindeuten scheint – als möglicher Bezugspunkt aus.⁹¹⁶

913 „Vom inneren Sinne“, Brandt 1987: 19.

914 Brandt 1987: 24; Heidemann 1998: 224, Anm. 74.

915 Vgl. Heidemann 1998: 224, Anm. 74; Brandt 1987: 13.

916 Reinhard Brandt identifiziert die *apperceptio percipientis* mit der transzendentalen Apperzeption (Brandt 1987: 13). Da allerdings in derselben Passage als wesentliches Merkmal der *apperceptio percipientis* auch herausgestellt wird, dass ihr Dasein „nur *successiv* d.i. vorwärts“ perzipiert werden kann, sieht sich Brandt nunmehr mit der problematischen Aussage konfrontiert, dass „die reine Apperzeption als solche unter einem Zeitbewusstsein“ stehen müsste (Brandt 1987: 13). Diese Schwierigkeit kann gänzlich vermieden werden, wenn wir die – übrigens auch durch den Text nicht gedeckte – Identifikation von transzendentaler Apperzeption und *ap-*

Das hier ins Auge gefasste „ich bin“ bezeichnet also nicht – wie sonst meistens – das kategorial unbestimmte und unerkennbare ‚Dasein überhaupt‘ des transzendentalen ‚Ich‘, sondern erhält seine präzise Bedeutung erst aus dem Spannungsfeld, das der im Präsens formulierte Ausdruck („ich bin“) im Widerspiel mit der eine dreifache zeitliche Bestimmung artikulierenden Wendung „ich war, ich bin, und ich werde seyn“ aufbaut. Während die auch als ‚psychologisches‘ Selbstbewusstsein angesprochene *apperceptio percipientis*, worauf „ich bin“ hier zu beziehen ist, sich dadurch auszeichnet, dass ihr Dasein nur als sukzessiv in der Zeit verfließendes Nacheinander sich ständig ablösender Jetzt-Punkte perzipiert werden kann⁹¹⁷, stellt mich die (als der zweite Bezugspunkt identifizierte) *apperceptio percepti*, wie ihre ergänzende Bezeichnung als ‚cosmologisches‘ Selbstbewusstsein andeutet⁹¹⁸, in einen umfassenden Bezug zur Welt, der sich mir über jene dreifache zeitliche Struktur erschliesst.

Die mit dem ‚cosmologischen‘ Selbstbewusstsein verbundene zeitliche Bestimmung meiner selbst als „ein Ding der Vergangenen der Gegenwärtigen und Künftigen [...] Zeit“ ist, wie es in einer grammatisch nur schwer aufschliessbaren Formulierung heisst, als „Bestimmung meines Daseyns als Grösse“ allen Dingen „gemein“. Mit den andernorts kaum belegten⁹¹⁹ Zeitbestimmungen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vollzieht Kant somit keine Wende zu einer völlig neuen Zeitkonzeption (etwa im Sinne einer subjektiven, modalen Zeitordnung⁹²⁰), was

perceptio percipientis vermeiden, indem wir die Letztere als eine Form des empirischen Selbstbewusstseins begreifen, was ja durch den Hinweis auf die sukzessive, vorwärts gerichtete Perzeption durchaus naheliegt.

917 Vgl. Brandt 1987: 13 f.

918 Ich kann Heidemann nicht zustimmen, wenn er die ‚cosmologische‘ Apperzeption mit der *apperceptio percipientis* gleichsetzt und infolgedessen zu der Auffassung gelangt, dass die *apperceptio percepti* „im gegenwärtigen Kontext nicht der zentrale Gegenstand der Erörterungen“ sei (Heidemann 1998: 224, 228 u. 231). Der Rückverweis im Satz „Die letztere ist cosmologisch“ kann sich nur auf die *apperceptio percepti* beziehen, da diese im ersten Satz der zitierten Passage tatsächlich an letzter Stelle genannt wird.

919 Brandt 1987: 24.

920 Brandt 1987: 15 f. Brandt unterscheidet zwischen einer objektiven relationalen und einer subjektiven modalen Zeitordnung: In der *relationalen* Zeitordnung können „Zeitintervalle verglichen und gemessen, Zeitstellen relativ fixiert und damit Ereignisse datiert“ und „gemäss dem Kausalgesetz [...] in ihrer Früher-Später-Relation“ platziert werden (Brandt 1987: 15). Die *modale* Zeitordnung gründet sich demgegenüber darauf, dass „von dem von mir erlebten ‚Jetzt‘ [...] Vergangenheit und Zukunft wechselnd bestimmt“ werden (Brandt 1987: 15). Brandt kommt schliesslich ganz zu Recht zum Schluss, dass die ungewöhnliche

nicht zuletzt aus dem wiederholten Hinweis darauf erhellt, dass die ‚cosmologische‘ Apperzeption „mein Daseyn als Grosse in der Zeit“, also offenbar als quantifizierbare Dauer, „betrachtet“.⁹²¹ Der Zweck jener neuartigen Zeitbestimmungen besteht vor allem darin, den Boden für die Überlegung vorzubereiten, dass mich die ‚cosmologische‘ Apperzeption auf der Grundlage meiner Bestimmung als „Ding der Vergangenen der Gegenwärtigen und Künftigen [...] Zeit“ „in *Verheltnis* gegen andre Dinge die da sind waren und seyn werden“ setzt.

Die Begründung dieser wechselseitigen Beziehung meiner selbst und der anderen Dinge stützt sich auf die dritte Analogie, den „Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft“⁹²². Wenn zwei oder mehrere Dinge zugleich, d.h. objektiv in derselben Zeit existieren, kann ich die Reihenfolge ihrer Wahrnehmung immer umkehren, d.h. die Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen sowohl vorwärts als auch rückwärts vollziehen.⁹²³ Die Umkehr-

Bezugnahme auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht in dem Sinne verstanden werden dürfe, dass Kant eine „Wende“ zur modalen Zeitordnung vollzogen habe, da er diese neuen Zeitbestimmungen zwar benutze, über ihre fragmentarische Erwähnung hinaus aber nicht weiter thematisiere (Brandt 1987: 16). Die Ansicht, dass sich in denselben eine neue und veränderte Zeitkonzeption ankündigt, entbehrt damit einer tragfähigen Grundlage. Für Näheres dazu siehe auch unten.

921 Siehe KrV B226/A183: „Durch das Beharrliche allein bekömmt das *Dasein* in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nach einander *eine Grösse*, die man *Dauer* nennt.“ (Hervorhebungen von Kant).

922 KrV B256.

923 Vgl. KrV B256 f.: „*Zugleich* sind Dinge, wenn in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des anderen *wechselseitig* folgen kann“ (Hervorhebung von Kant); KrV B258/A211: „Dinge sind zugleich, so fern sie in einer und derselben Zeit existieren. Woran erkennt man aber: dass sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d.i. von A, durch B, C, D, auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn, wäre sie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt, und in E endigt), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben, und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört, und also kein Gegenstand der Apprehension mehr sein kann.“

Bereits in R6313 hat Kant die dritte Analogie und das auf diese gestützte Lehrstück der Umkehrbarkeit der Apprehensionsfolge in die Argumentation gegen den Idealismus einbezogen, freilich ohne diesem Argument dort bereits gänzlich selbstständige Bedeutung beizumessen, da dasselbe vorerst eng mit der die bisherigen Gestalten der Idealismus-Widerlegung (seit KrV B) hauptsächlich fundierenden ersten Analogie verknüpft bleibt: R6313, AA 18, 614: „Weil wir also

barkeit der Apprehensionsrichtung zeichnet die *apperceptio percepti* vor der *apperceptio percipientis* aus, denn der in der Letzteren bewusste innere Vorstellungsfluss, das stetige Nacheinander sukzessive verfließender Vorstellungen, ist prinzipiell irreversibel.

Doch wie ist der meiner ‚cosmologischen‘ Apperzeption offenbar zugrundeliegende Grundsatz der Wechselwirkung zwischen den Dingen „in der Erscheinung“, wozu auch ich selbst als ‚Weltwesen‘ gehöre⁹²⁴, mit jenen in eine ganz andere Richtung weisenden Zeitbestimmungen der *Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* zu vereinbaren? Scheinen diese nicht gerade aufgrund ihrer Bindung an das je besondere, standpunkthafte Jetzt des empirischen ‚Ich‘, welches sich in der (kategorial geregelten) objektiven Zeit überdies unablässig weiterverschiebt, einen irreduzibel subjektiven Charakter aufzuweisen, der sie – allen gegenteiligen Versicherungen zum Trotz – in einen spannungsvollen Gegensatz zu der auf die Analogien gegründeten, eigentlich allein massgebenden objektiven Zeitbestimmung treten lässt?

Zwar ist es durchaus zutreffend, dass die Zeit nur aus einem stetig sich erneuernden Augenblick heraus in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zerfällt und diese Zeitmodi daher unverkennbar auf dasjenige empirische ‚Ich‘ hin orientiert sind, das aus seinem immer neuen Jetzt sich rückblickend auf das Vergangene und vorausschauend auf das Zukünftige bezieht. In dieser Zentrierung um das empirische ‚Ich‘ kommt aber im Grunde genommen nichts anderes zum Ausdruck, als dass ich als ‚Weltwesen‘ nicht nur meinen Ort im Raum⁹²⁵, sondern auf ganz ähnliche Weise auch meine Stelle im Zeitgefüge kenne.⁹²⁶ Genauso, wie diejenige Raum-

selbst die Succession in uns nicht wahrnehmen, mithin keine innere Erfahrung anstellen könnten, wenn wir nicht [zugleich] auch des Zugleichseyns uns empirisch bewusst werden könnten, [dieses aber nur durch das Beharrliche im Objecte der Vorstellungen möglich ist] dieses letztere aber nur durch eine vor- und rückwärts angestellte Apprehension, die in Ansehung der objecte des inneren Sinnes nicht statt findet, möglich ist, so kan selbst innere Erfahrung nur vermittelt der Beziehung unseres Sinnes auf gegenstände ausser uns gedacht werden.“ Siehe dazu: Brandt 1987: 16; Heidemann 1998: 209 ff.

924 „Was gegeben sey muss ehe es gedacht wird nur als Erscheinung gegeben. Mithin eine cosmologische Existenz ist nur die Existenz eines Dings in der Erscheinung.“ („Vom inneren Sinne“, Brandt 1987: 19); „Ich bin mir meiner Selbst als Weltwesens unmittelbar und ursprünglich bewusst und eben dadurch allein ist mein eigen Daseyn nur als Erscheinung bestimmbar als Grösse in der Zeit“ („Vom inneren Sinne“, Brandt 1987: 20).

925 Vgl. R6315, AA 18, 619 f. Siehe dazu oben.

926 Vgl. Brandt 1987: 16.

stelle, die mein Leib einnimmt, die Perspektive meiner Wahrnehmung im Raum festlegt, ist diejenige besondere Zeitstelle, die ich als mein ‚Jetzt‘ beanspruche und besetze, für meine Zeiterfahrung gewissermassen perspektivenbestimmend. Aber bilden diese Überlegungen tatsächlich einen Gegensatz zur objektiven Zeitordnung oder setzen sie diese nicht vielmehr sogar voraus?

Der mit der räumlichen Standortbestimmung parallelisierten *temporalen* Standortbestimmung liegt der Gedanke zugrunde, dass ich als ‚Weltwesen‘ diese Orientierungsmöglichkeit nur der Tatsache verdanke, dass ich von Beginn weg in wechselseitige Beziehungen zu anderen Dingen gestellt bin und mich mithin wesentlich als Teil der dynamischen Gemeinschaft der Substanzen in der Erscheinung begreife.⁹²⁷ Die dritte Analogie löst die erste als Beweisfundament gegen den Idealismus vor allem deshalb ab⁹²⁸, weil sie nicht nur wie die Letztere eine ‚Regel der allgemeinen Zeitbestimmung‘⁹²⁹ ist, sondern darüber hinaus unter dem Titel der dynamischen Gemeinschaft der Substanzen von vorneherein einen inneren Bezug zur Welt-Thematik aufweist.⁹³⁰ Das ‚Ich‘ als Weltwesen orientiert sich also – trotz der ihm im ‚cosmologischen‘ Selbstbewusstsein zugeordneten Perspektivierung – in der Welt *als* einem objektiven Gefüge.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in welche die Zeit zerfällt, sobald ich *selbst* eine Stelle in ihr besetze, treten als Modi jener temporalen Selbstverortung, welche den eigentlichen Gehalt des hier thematisierten ‚cosmologischen‘ Selbstbewusstseins ausmacht, also nicht in Gegensatz zu der auf die Analogien gegründeten objektiven Zeit, sondern setzen diese vielmehr voraus. In dem an sich zentrumslosen objektiven Zeitgefüge wird diejenige besondere Zeitstelle gleichsam als *origo* ausgezeichnet, die das perspektivenbestimmende Zentrum meiner Zeiterfahrung als Weltwesen bildet, ohne dass damit aber die objektive Zeitordnung, welche dadurch nur um das Weltwesen ‚gemittelt‘ wird, im Grundsätzlichen überschritten oder gar verlassen worden wäre.

927 Auf diese Wechselwirkung in Gestalt der bewegenden Kräfte scheint folgende Passage aus dem *Opus postumum* anzuspieren: „Ich bin. – Es ist eine Welt ausser mir (praeter me) im Raume und der Zeit und ich bin selbst ein Weltwesen: bin mir jenes Verhältnisses bewusst, und der bewegenden Kräfte zu Empfindungen (Wahrnehmungen). – Ich der Mensch bin mir selbst ein äusseres Sinnenobject ein Theil der Welt.“ (AA 21, 63). Siehe dazu: Brandt 1987: 16 f.

928 Siehe dazu oben. Vgl. R6313, AA 18, 614.

929 KrV B220/A177 f.

930 Vgl. KrV B260/A213.

Und *dennoch* verschafft sich im Gedanken jener perspektivenbildenden Zentrierung ein Moment Geltung, das anscheinend *über* die kategoriale Bestimmung der Zeit *hinaus* meine zeitliche Erfahrung in eigentümlicher Weise *mitzugestalten* scheint. So wie nämlich meine räumliche Erfahrung auf die von meinem Leib besetzte Raumstelle als auf ein ‚letztes zentrales Hier‘⁹³¹ verweist, auf das hin konsequent alle Raumpunkte orientiert sind⁹³², genauso bekundet sich auch in der von meiner Zeiterfahrung unablässbaren Zentrierung um die als mein ‚Jetzt‘ ausgezeichnete Zeitstelle eine neue, zusätzliche Dimension von Erfahrung, deren innere Bindung an den Leib des empirischen Subjektes darin zum Ausdruck kommt, dass dieser als unhintergebar ‚Nullpunkt‘⁹³³ aller meiner räumlichen und zeitlichen Orientierung in der Welt fungiert.⁹³⁴

Dass Kant die *leibliche* Verfassung des Weltwesens indes nicht eigens anspricht, sondern dieselbe vielmehr in einer auffälligen Implizitheit belässt⁹³⁵, liegt in einer inneren Spannung begründet, die das Problem des

931 Vgl. Edmund Husserl: *Ideen II*, §41a = Husserliana, Bd. IV, 158.

932 Husserl spricht in ganz ähnlicher Weise vom Leib als „Orientierungszentrum“: „Betrachten wir die Art und Weise, wie der Leib und wie die Dinge sich darstellen, so finden wir folgende Sachlage: jedes Ich hat seinen dinglichen Wahrnehmungsbereich, und notwendig nimmt es die Dinge in einer gewissen Orientierung wahr. Die Dinge erscheinen und tun das von der oder jener Seite, und in dieser Erscheinungsweise liegt unaufhebbar beschlossen die Beziehung auf ein Hier und seine Grundrichtungen. Alles räumliche Sein erscheint notwendig so, dass es näher oder ferner erscheint, als oben oder unten, als rechts oder links. Das gilt hinsichtlich aller Punkte der erscheinenden Körperlichkeit, die nun in Relation zueinander ihre Unterschiede hinsichtlich dieser Nähe, dieses Oben und Unten usw. haben, als welche hierbei eigenartige, sich wie Dimensionen abstufende Erscheinungsqualitäten sind. Der Leib nun hat für sein Ich die einzigartige Auszeichnung, dass er den *Nullpunkt* all dieser Orientierungen in sich trägt. Einer seiner Raumpunkte, mag es auch kein wirklich gesehener sein, ist immerfort im Modus des letzten zentralen Hier charakterisiert, nämlich in einem Hier, das kein anderes ausser sich hat, in Beziehung auf welches es ein ‚Dort‘ wäre. So besitzen alle Dinge der Umwelt ihre Orientierung zum Leibe, wie denn alle Ausdrücke der Orientierung diese Beziehung mit sich führen.“ (Edmund Husserl: *Ideen II*, §41a = Husserliana, Bd. IV, 158; Hervorhebung von Husserl).

933 Vgl. Edmund Husserl: *Ideen II*, §41a = Husserliana, Bd. IV, 158.

934 Siehe hierzu: Meyer-Drawe 1989: 295; Waldenfels 2000: 115 f. u. 123 ff.; Waldenfels 2009: 19 f., 41 f., 68 f. u. 137 f. Vgl. auch: Kaulbach 1966: 64. Zum Begriff des *orientierten* Raumes bzw. der *orientierten* Zeit und zu dessen Verankerung in der *Leiblichkeit* des Subjektes siehe: Waldenfels 2000: 116 u. 124 f.; Waldenfels 2009: 65 ff. u. 137 ff.

935 im Gegensatz zum *Opus postumum*, wo die Leibthematik zwar expliziter, bezeichnenderweise aber *gerade nicht* unter dem hier skizzierten Aspekt der Leiber-

Leibes insgesamt durchzieht. Der Leib prägt durch seine standpunktbestimmende Funktion die räumliche und zeitliche Erfahrung zwar entscheidend mit, ist aber deswegen dennoch weit davon entfernt, in den Kreis der eigentlichen erkenntniskonstitutiven, apriorischen Bedingungen aufzurücken. Gleichzeitig fällt der derart *fungierende* Leib, der nicht mit dem in der äusseren (Selbst-)Anschauung zugänglichen blossen Körperding bzw. materiellen Leib-*Körper* verwechselt oder vermischt werden darf⁹³⁶, aber auch nicht eindeutig auf die Seite der konstituierten (Erfahrungs-) Objekte. Er verharrt damit in einer seltsamen, im Grunde genommen nicht fassbaren Mittelstellung zwischen *constituens* und *constitutum*⁹³⁷ und entzieht sich so einer expliziten Thematisierung im Kontext der ‚cosmologischen‘ Apperzeption.

Die Selbstsetzungslehre

Die durch die Überlegungen zum ‚Weltwesen‘ vorgezeichnete Thematik der Selbstobjektivierung des Subjektes versucht Kant im *Opus postumum* in Gestalt der *Selbstsetzungslehre*⁹³⁸ auf eine vollständig neue Basis zu stellen, die ihn nunmehr auch das Konzept des transzendentalen Selbstbewusstseins nochmals entscheidend zu modifizieren zwingt. Diese im VII. und teilweise im X. bzw. XI. Konvolut⁹³⁹ entwickelte Lehre hat Kant aber nie systematisch ausgearbeitet, so dass die einschlägigen Ausführungen vor allem als experimentelle Entwürfe angesehen werden müssen, die ein grelles Schlaglicht auf eine von Kant in dieser späten Phase angestrebte neue Wendung in seiner Subjekttheorie werfen, die selbst aber nicht mehr über das Stadium eines bloss umrisshaft erkennbaren Projektes hinausgelangt

fahrung bzw. des *fungierenden* Leibes aufgegriffen wird (zur Rolle und Funktion des Leibes im *Opus postumum* siehe: Hübner 1951: 38, 51 u. 65; Hübner 1953: 204 ff., 210 ff., 215 ff.; Kaulbach 1963: 479–490). Vgl. zum ‚Leibbewusstsein‘ beim frühen Kant: Kaulbach 1963: 466 ff., 469 ff. u. 472 ff.

936 Waldenfels 2000: 248 ff.; Waldenfels 1980: 37 f.

937 Vgl. Meyer-Drawe 1989: 293 u. 297.

938 Siehe dazu vor allem: Adickes 1920: 604–669; Lehmann 1969: 357 ff., 363, 385 f. u. 402; Förster 1988: 131 ff.; Förster 1989: 229 ff.; Schmitz 1989: 315 ff.; Tuschling 1991: 116 ff.; Choi 1996.

Bezüglich der beträchtlichen editorischen Schwierigkeiten, welche den Bänden 21 und 22 der Akademie-Ausgabe anhaften, siehe besonders: Brandt 1991.

939 Adickes 1920: 604 u. 628 f.; Schmitz 1989: 321; Tuschling 1991: 116 ff.; Choi 1996: 5.

Das X. bzw. XI. Konvolut ist in der Zeitspanne von August 1799 bis April 1800, das VII. Konvolut in der Zeitspanne von April bis Dezember 1800 entstanden (siehe die chronologische Tafel am Ende von AA 22).

ist. In den folgenden, abschliessenden Erörterungen werde ich mich daher vor allem auf die hervorstechendsten Grundzüge dieses veränderten Ansatzpunktes konzentrieren.

Für jene neue Konzeption ist die Unterscheidung zweier Akte des Selbstbewusstseins massgebend⁹⁴⁰, die nur auf den ersten Blick und bei oberflächlicher Betrachtung an die Differenz von analytischer und synthetischer Apperzeptionseinheit erinnert.⁹⁴¹ Das „Bewustseyn meiner selbst (apperceptio)“⁹⁴² ist in erster Linie ein logischer Akt⁹⁴³, der nur analytisch (nach der „Regel der Identität“) verfährt und mithin keine (objektive) Erkenntnis, welche notwendig synthetische Leistungen voraussetzen würde, zu eröffnen vermag.⁹⁴⁴ Dafür bedarf es folgerichtig eines zweiten, synthetischen Aktes, dessen eigentliches Ziel aber nicht in der prinzipiellen Stiftung von Objektivität überhaupt besteht, sondern durch den sich vor allem das Subjekt *selbst* in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit *als Objekt setzt*:

Der erste synthetische Act des Bewustseyns ist der durch welchen das Subject sich selbst zum Gegenstande der Anschauung macht, nicht logisch (analytisch) nach der Regel der Identität sondern metaphysisch (synthetisch)⁹⁴⁵

940 Vgl. Choi 1996: 69 ff.

941 Vgl. KrV B133 f.

942 AA 22, 89

943 AA 22, 58, 66 f., 69, 77, 79, 82 f., 89, 91, 93 u. 95.

944 „Das *Bewustseyn* meiner selbst ist blos logisch und führt auf kein Object sondern ist eine blosse Bestimmung des Subjects nach der Regel der Identität“ (AA 22, 82; Hervorhebung von Kant); „das Bewustseyn meiner selbst (sum) welches logisch ist (cogito) nicht als ein Schlus (ergo sum) sondern nach der Regel der Identität (sum cogitans) in welchem Act der Vorstellung d.i. des Denkens noch keine Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung angetroffen wird sondern der blos ein analytisches Urtheil enthält.“ (AA 22, 83).

945 AA 22, 85. Vgl. auch: „Erkenntnis seiner selbst durch Selbstbestimmung im Raum und der Zeit“ (AA 22, 73); Raum und Zeit sind „nicht etwas Apprehensibles welches zur Wahrnehmung gegeben ist (dabile) sondern die Selbstbestimmung des Subjects sondern die Form in welcher es sich selbst zum Objecte constituirt und dieses sein eigener Gegenstand ist.“ (AA 22, 74); „Ich, das Subject bin mir selbst Object d.i. Gegenstand meiner selbst. Das Manigfaltige der Vorstellungen wodurch ich mich selbst bestimme steht unter einem Princip a priori der Selbstbestimmung nicht der Apprehension sondern der Apperception zum Behuf der synthetischen Einheit des Raumes u. der Zeit.“ (AA 22, 81 f.); „Das Object der reinen Anschauung vermittelt welcher das Subject sich selbst setzt ist unendlich namlich Raum und Zeit“ (AA 22, 96). Vgl. ausserdem: AA 22, 77, 79, 83, 98 f., 105, 107, 111, 119, 409, 411 f., 419 f., 443, 452.

Alles mein Vorstellungsvermögen (*facultas repraesentativa*) welches aus Anschauung und Begriff besteht hebt vom Bewusstseyn seiner selbst an welches erstlich logisch genannt wird nach der Regel der Identität erläuternd dann aber auch ein metaphysisches Princip der synthetischen Erkenntnis a priori d.i. erweiternd ist und über den gegebenen Begriff hinausgeht dadurch dass das Subject sich selbst in Raumes und Zeitverhältnissen als reinen (nicht empirischen) Anschauungen *setzt*⁹⁴⁶

Das Subject setzt sich selbst in der reinen Anschauung und macht sich zum Object.⁹⁴⁷

Erst die Tatsache, dass die Konstitution von Raum und Zeit zu einem absoluten Ganzen⁹⁴⁸ und die Selbstkonstitution („Selbstbestimmung“⁹⁴⁹) des Subjekts zu einem Objekt der reinen Anschauung letztlich ein und derselben Handlung entspringen⁹⁵⁰ (um nicht zu sagen: letztlich ein und

946 AA 22, 420 (Hervorhebung von Kant).

947 AA 22, 452. Vgl. auch: „Nicht das *Denkbare* nach Begriffen (*cogitabile*) sondern das ihnen Corresp. Spürbare in Construction der Begriffe (*dabile*) ist dasjenige wodurch das Subject zuerst sich selbst setzt und nicht durch den Sinn sondern durch reine sinnliche Anschauung mithin doch zugleich a priori ihm selbst Object ist.“ (AA 22, 18); „Raum, Zeit und Zusammenfassung (*complexus*) des Manigfaltigen Einer Anschauung im Raume und der Zeit begründen das Formale der Bedingungen des Subjects unter welchen es sich selbst a priori als Gegenstand in der Erscheinung (*dabile*) setzt und synthetisch als (*cogitabile*) bestimmbar denkt.“ (AA 22, 23); „Ich setze mich selbst als Gegenstand der Anschauung nach dem formalen Princip der Bestimmung des Subjects des Selbstbewusstseyns und des Zusammensetzens zur Einheit des Objects (Raum u. Zeit) aber eben dadurch als etwas *Existirendes* in Verhaltnis auf mich folglich als *Erscheinung* (Gegenstand der Sinnenanschauung)“ (AA 22, 32; Hervorhebungen von Kant).

948 Raum und Zeit sind „Formen der Zusammensetzung des Manigfaltigen der reinen Anschauung neben und nach einander gesetzter Dinge“ und werden insofern als „unbedingte Einheit der reinen Anschauung mithin beyderseits als unendlich gedacht“ (AA 22, 45; vgl. AA 22, 416 f.). „Beyde zusammen verbunden geben ein absolutes (unbegrenzttes) Gantze der Anschauung welches doch immer nur als Theil eines noch grösseren Gantzen möglich ist“ (AA 22, 44). Zu dieser neuen Konzeption von Raum und Zeit siehe: Choi 1996: 75 ff.; Tuschling 1991: 117. Mit Blick auf die Thematik der Selbstkonstitution des Subjektes tritt die neue Bestimmung von Raum und Zeit als einem ‚absoluten Ganzen‘ an folgender Stelle besonders deutlich hervor: „Das Subject constituirt sich selbst zu einem Ganzen des Manigfaltigen der Anschauung in Raum und Zeit, nicht durch Apprehension des Realen in der empirischen Anschauung gegebenen sondern des Formalen der synthetischen Einheit des All der Anschauung als eines unendlichen Ganzen“ (AA 22, 411 f.).

949 AA 22, 73 f. u. 81 f.

950 „Das Subject constituirt sich selbst zu einem Ganzen des Mannigfaltigen der Anschauung in Raum und Zeit, nicht durch Apprehension des Realen in der

dasselbe sind⁹⁵¹), vermag Licht auf die Äusserung zu werfen, dass Raum und Zeit selbst als „*actus* der Vorstellungskraft sich selbst zu setzen, wodurch sich das Subject selbst zum Object macht“, anzusehen sind⁹⁵². Raum und Zeit, die unter der hier angelegten Perspektive vornehmlich als Vollzugsformen der Selbstkonstitution fungieren, sinken zu blossen Momenten der Selbstsetzung herab⁹⁵³, während sich umgekehrt die reine Selbstanschauung immer stärker als eigentliche und primäre Weise der Selbsterkenntnis zu etablieren und in den Vordergrund zu schieben versucht.⁹⁵⁴

Auch die Bedeutung der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich wandelt sich im Zuge dieser Entwicklung grundlegend. Das Letztere wird seines ursprünglichen Transzendenzbezuges beraubt und zum blossen „Gedankending“ herabgesetzt.⁹⁵⁵ „Der Unterschied der Begriffe

empirischen Anschauung gegebenem sondern des Formalen der synthetischen Einheit des All der Anschauung als eines unendlichen Ganzen.“ (AA 22, 411 f.); „Unsere Sinnenanschauung ist zuerst nicht Wahrnehmung (empirische Vorstellung mit Bewusstseyn) denn ihr geht ein Princip voraus sich selbst zu setzen und sich dieser Position bewusst zu werden und die Form dieser Setzung des Manigfaltigen als durchgängig verbundenen sind die reine Anschauungen welche Raum und Zeit (äussere und innere Anschauung) genannt werden und als unbegrenzt (indefinita) nach Begriffen, in der Erscheinung als unendlich positiv (infinita) vorgestellt werden“ (AA 22, 420).

951 „Die absolute Einheit die alles befasst ist zugleich die Unendlichkeit dieses Objects welches eigentlich Subject ist welches anschauend u. zugleich angeschaut ist.“ (AA 22, 441).

952 AA 22, 88. Vgl. auch: Raum und Zeit „sind nicht *Dinge an sich* (entia per se) d.i. nicht etwas ausser der Vorstellung Existirendes sondern dem Subject als einem Act desselben angehöriges wodurch dieses sich selbst setzt, d.i. sich selbst zum Gegenstande seiner Vorstellungen macht“ (AA 22, 409; Hervorhebung von Kant).

953 Schmitz 1989: 318 f.; Tuschling 1991: 117.

954 „Das Subject welches sich die *Sinnenvorstellung* von Raum u. Zeit *macht* ist ihm selbst in diesem Act zugleich Object. Selbstanschauung.“ (AA 22, 443; Hervorhebungen von Kant); „Die Selbstanschauung (sich zum Sinnengegenstande zu machen) gehört zur transsc. Philosophie u. ist synthetisch zugleich aber analytisch“ (AA 22, 442). Vgl. AA 22, 11, 20, 26, 43 u. 115. Siehe dazu auch: Schmitz 1989: 319 f.; Tuschling 1991: 117.

955 „Jede Vorstellung als *Erscheinung* wird als von dem was der Gegenstand *an sich* ist unterschieden gedacht (das Sensibile einem Intelligibelen) das letztere aber = x ist nicht ein besonderes aussermeiner Vorstellung existirendes Object sondern lediglich die Idee der Abstraction vom Sinnlichen welche als nothwendig anerkannt wird.“ (AA 22, 23; Hervorhebungen von Kant); „Das *Ding an sich* ist ein Gedankenwesen (ens rationis).“ (AA 22, 27; Hervorhebung von Kant); „Das *Ding an sich* ist nicht ein ausser der Vorstellung gegebener Gegenstand sondern blos die Position eines Gedankendinges welches dem Object correspondirend gedacht

von einem Dinge an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objectiv sondern blos subjectiv.“⁹⁵⁶ Die präzise Bedeutung von „subjectiv“ besteht freilich nicht darin, diesen Unterschied bloss als einen solchen verschiedener Betrachtungsweisen darzustellen, sondern denselben – in der prononcierten Bedeutung des Wortes – als einen das *Subjekt* selbst in seiner Selbstkonstitution betreffenden auszuweisen.⁹⁵⁷

Die Integration der Differenz von Erscheinung und Ding an sich in den Selbstsetzungsprozess vollzieht sich zunächst ganz im Rahmen der Begrifflichkeit der Selbstaffektion, indem das Subjekt sich selbst „als Gegenstand in der *Erscheinung*“ affiziert und auf der anderen Seite gleichzeitig „als Ding *an sich* = x von sich selbst Bestimmungsgrund ist“⁹⁵⁸. Der neu interpretierte Ding-an-sich-Begriff schwankt in seiner Bedeutung zwischen der schlichten Identifikation mit der Spontaneität des Subjektes (bzw. Verstandes)⁹⁵⁹, welche in der Selbstaffektion tatsächlich den aktiven, d. h. affizierenden Part spielt und daher durchaus folgerichtig mit dem Ding an sich gleichgesetzt werden kann, *einerseits* und seiner Gleichsetzung mit dem

wird.“ (AA 22, 31); „Das Ding an sich = x ist blos Gedankending ens rationis ratiocinantis.“ (AA 22, 421). Vgl. auch AA 22, 37 u. 46. Siehe Schmitz 1989: 319 f.; Tuschling 1991: 117.

956 AA 22, 26. Vgl. auch: „Sinnenobjecte deren Mannigfaltiges in der Anschauung nur durch das Verhältniss desselben im Raume und der Zeit bestimmbar ist stehen a priori unter Principien der Vorstellung ihrer Objecte als Erscheinungen denen noch eine andere Vorstellungsart nothwendig in der Idee correspondirt sie als *Dinge an sich* zu betrachten wo doch das Ding an sich = X nicht einen anderen Gegenstand sondern nur einen anderen nämlich den negativen Standpunct bedeutet aus welchem eben derselbe Gegenstand betrachtet wird.“ (AA 22, 42; Hervorhebung von Kant); „Eben darum sind die Gegenstände Vorstellungen in der Erscheinung und der Unterschied von Dingen an sich ist nicht ein Unterschied der Objecte als Dinge an sich sondern nur ein scientificher (ideal) für das Subject nicht das Object“ (AA 22, 74).

957 „Das Ding an sich = x [ist] nur ein reiner Verhältnissbegriff [...] das Subject auf zweyerley Art vorzustellen nicht ein von dem ersteren unterschiedenes Object“ (AA 22, 42); Das Ding an sich „ist nicht ein anderes Object sondern eine andere Art sich selbst zum Object zu machen“ (AA 22, 415).

958 AA 22, 419 (Hervorhebungen von Kant). Vgl. auch: „Das Bewusstseyn seiner selbst (apperceptio) in so fern es afficirt wird ist die Vorstellung des Gegenstandes in der Erscheinung in so ferne es aber das Subject ist was sich selbst afficirt so ist es auch zugleich als das Object an sich = X anzusehen.“ (AA 22, 78).

959 „Das Materiale – das Ding an sich – ist = X ist die blosse Vorstellung seiner eigenen Thätigkeit“ (AA 22, 37); „Das Subject ist hier das Ding an sich weil es Spontaneität enthält.“ (AA 22, 414 f.); „Nicht Objectum noumenon sondern der *Act* des Verstandes der das Object der Sinnenanschauung zum blossen Phänomen *macht* ist das intelligibele Object.“ (AA 22, 415; Hervorhebungen von Kant).

durch „x“ bezeichneten objektivierenden Korrelat des Verstandes⁹⁶⁰ *andererseits*, worin sich eine gewisse Anknüpfung an die Lehre vom „transzendenten Gegenstand = x“⁹⁶¹ verrät.⁹⁶²

Während sich diese Überlegungen noch weitgehend innerhalb der Grenzen des kritischen Fundamentes bewegen, ist der folgende Gedanke nur mehr schwer damit in Einklang zu bringen: So wie sich nämlich das Subjekt als Gegenstand der (reinen) Anschauung setzt, beginnt es sich sehr bald auch *als* Ding an sich zu *setzen*⁹⁶³, welche letzte Wendung ein sicheres Indiz dafür darstellt, dass das Ding an sich seinen früheren Status als das dem Subjekt *schlechthin Unverfügbare* vollständig eingebüsst hat und nunmehr selbst zu einem funktionalen Moment im Vollzug der Selbstsetzung und Selbstobjektivierung des Subjektes geworden ist.⁹⁶⁴

960 „Das Object aber an sich = X ist nicht ein besonderer Gegenstand sondern das blossе Princip der synthetischen Erkenntnis a priori welches das Formale der Einheit dieses Mannigfaltigen der Anschauung in sich enthält (nicht ein besonderes Object)“ (AA 22, 20); „Das Ding an sich = X ist nicht ein den Sinnen gegebenes Object sondern nur das Princip der synthetischen Erkenntnis a priori des Mannigfaltigen der Sinnenanschauung überhaupt und des Gesetzes der Coordination desselben“ (AA 22, 33). Vgl. auch: „Das Object = x (das dabile) setzt die Einheit der Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Form nach (das cogitabile) voraus als ein Princip der Form nämlich des Gegenstandes in der Erscheinung welche a priori zum Grunde liegt; das *Ding an sich* ist ens rationis“ (AA 22, 32; Hervorhebung von Kant).

961 Siehe dazu oben. Vgl. auch: Adickes 1920: 675 ff.

962 Den engen Zusammenhang beider Bedeutungsaspekte belegt folgende Stelle sehr treffend: Dem Phaenomenon korrespondiert „sein Gegenstück (noumenon) nicht als ein besonderes Ding sondern als Act des Verstandes = x [...] der ausser dem Verstande gar nichts als blos ein Object überhaupt ist und nur im Subject selbst ist.“ (AA 22, 94).

963 „Der erste Act des Erkenntnisses ist das Verbum: Ich bin das Selbstbewusstsein da Ich Subject mir selbst Object bin: – Hierin liegt nun schon ein Verhältnis was vor aller Bestimmung des Subjects vorhergeht nämlich das der Anschauung zu dem des Begriffes wo das Ich doppelt d.i. in zwiefacher Bedeutung genommen wird indem ich mich selbst setze d.i. einerseits als Ding an sich (ens per se) zweytens als Gegenstand der Anschauung und zwar entweder objectiv als Erscheinung oder als mich selbst a priori zu einem Dinge constituirend d.i. als Sache an sich selbst.“ (AA 22, 413); „In dem Erkenntnis eines Gegenstandes liegt zweyerley Vorstellungsart 1. des Gegenstandes an sich 2 dem in der Erscheinung. Die erstere ist diejenige wodurch das Subject sich selbst uranfänglich in der Anschauung setzt (cognitio primaria) die zweyte da es sich mittelbar selbst zum Gegenstande macht nach der Form wie er afficirt wird (cognitio secundaria), diese letztere ist die Anschauung seiner selbst in der Erscheinung“ (AA 22, 20).

964 Vgl. Schmitz 1989: 317 f.

Die weitreichenden systematischen Umbildungen, die sich immer schärfer abzuzeichnen beginnen, verlangen nach einer Vertiefung der Grundlegung, so dass sich Kant zusehends darum bemüht, die Selbstobjektivierung noch ursprünglicher zu verankern. Genauer besehen handelt es sich dabei um den theoretischen Versuch, einen Objektbezug ins Spiel zu bringen, der nicht durch die kategorialen Einheitsfunktionen verbürgt ist, indem die Subjekt-Objekt-Differenz – weit ursprünglicher als alle synthetischen Funktionen – bereits *dem logischen Akt des Selbstbewusstseins einbeschrieben wird*.⁹⁶⁵

Erst an die dem logischen Akt entsprungene ursprüngliche Subjekt-Objekt-Spaltung vermag sich „das Manigfaltige der äusseren und inneren Anschauung“ zu reihen, durch welches „das Subject sich selbst in grenzenloser Reihe“ nunmehr synthetisch, d.h. auch real „zum Object macht“.⁹⁶⁶ Dass jede Objektivierung im Prinzip Selbstobjektivierung ist, liegt letztlich darin begründet, dass das Selbstbewusstsein bereits in seiner rein logischen Gestalt wesentlich Beziehung eines Ich-Subjektes auf ein Ich-Objekt ist, d.h. sich in *Subjekt* und *Objekt* aufspaltet, während im Bewusstsein, dass ich als Subjekt *mir selbst* Objekt bin, gleichzeitig deren untrennbare Einheit (Identität) mitbedacht wird. Mit anderen Worten: Das Selbstbewusstsein kann sich selbst nur dadurch auch real in Raum und

965 „Der erste Act des Vorstellungsvermögens ist der da das Subject sich selbst zum Gegenstande seiner Vorstellungen macht (conscientia sui ipsius) und gehört zur *Logik*. Vorstellung durch *Begriffe* oder das *Denken* des gegebenen Objects und ist analytisch.“ (AA 22, 58; Hervorhebungen von Kant); „Das Bewustseyn meiner selbst ist ein logischer Act der Identität nämlich der der Apperception durch den das Subject sich selbst zum Object macht und blos ein Begriff sich irgend einen Gegenstand correspondirend zu setzen.“ (AA 22, 69); „Der erste Act des Vorstellungsvermögens ist das Bewustseyn meiner Selbst welches ein blos logischer Act ist der aller übrigen Vorstellung zum Grunde liegt, wodurch das Subject sich selbst zum Objecte macht.“ (AA 22, 77); „Alle Erkenntnis hebt von dem Bewustseyn meiner selbst an, d.i. mich selbst der ich denke das Subject zugleich als Gegenstand des Denkens als Object vorzustellen.“ (AA 22, 89); „Ich bin das Object meiner eigenen Vorstellung d.i. ich bin mir meiner selbst bewust.“ (AA 22, 98); „Der 1ste Act des Vorstellungsvermögens ist das verbum Ich bin das Bewustseyn meiner selbst. Ich bin mir selbst ein Gegenstand. Das Subject ist sich selbst Object.“ (AA 22, 115). Siehe auch: AA 22, 87, 93, 95, 100, 102, 105, 413 u. 477 f. Vgl. dagegen: AA 22, 79 u. 81 f.

966 AA 22, 82. Vgl. „Das logische Bewustseyn meiner selbst Sum enthält keine Bestimmung aber das reale Bewustseyn der Anschauung (apperceptio)“ (AA 22, 85); „Der erste synthetische Act des Bewustseyns ist der durch welchen das Subject sich selbst zum Gegenstande der Anschauung macht, nicht logisch (analytisch) nach der Regel der Identität sondern metaphysisch (synthetisch)“ (AA 22, 85).

Zeit objektivieren, weil es bereits in seiner genuinen logischen Form nichts anderes als der Gedanke der Identität des in Subjekt und Objekt entzweiten ‚Ich‘ ist.⁹⁶⁷

Die transzendentalphilosophische Grundlegung von Objektbezügen auf der Basis von synthetischen Leistungen wird damit gewissermassen durch eine noch ursprünglichere Grundlegung überformt, die sich allein auf das Selbstbewusstsein *als* logischen Akt stützt.

Die massive Begründungslast, die dem logischen Akt damit aufgebürdet wird, droht diesen indes gleichsam zum Zerspringen zu bringen. An einer bemerkenswerten Stelle scheinen sogar Kants eigene Bedenken sein Zutrauen in den neuen Ansatz, wenigstens einen Moment lang, zu überwiegen: „Ich, das Subject bin mir selbst ein Gegenstand Dieses ist doch mehr gesagt als das Selbstbewustseyn“⁹⁶⁸.

Kant wirkt dieser Schwierigkeit vornehmlich dadurch entgegen, dass er mit zunehmender Schärfe den rein logisch-begrifflichen Charakter der im logischen Akt fundierten Subjekt-Objekt-Differenz betont⁹⁶⁹ und das ganze Gewicht auf die Aussage legt, dass jener Objektbezug kein erkenntnistiftendes Ausgreifen auf ein *bestimmtes* Objekt ist, wird dieses doch nur als ein Gegenstand „überhaupt“, mithin bloss „im Allgemeinen gedacht“.⁹⁷⁰

967 Der grosse Unterschied zu der früheren Theoriestufe fällt vor allem dann ins Auge, wenn wir uns in Erinnerung rufen, dass dort das unbezweifelbare „Factum“, dass sich das ‚Ich‘ in Subjekt und Objekt spaltet, dadurch erklärt worden ist, dass das ‚Ich‘ als *denkendes* Subjekt sich selbst in der *Anschauung*, d. h. als *anschauliches* ‚Ich‘, Objekt werden kann (AA 20, 270; vgl. KrV B67–69 u. B152–159). Nach ebendieser Erklärung ist aber gerade ausgeschlossen, was sich jetzt als äusserst zentral für die Selbstsetzungslehre des *Opus postumum* erwiesen hat, nämlich dass das Denken *allein* (in Gestalt des logischen Aktes) für die Spaltung des ‚Ich‘ in Subjekt und Objekt aufzukommen vermag. Vgl. zur Verdeutlichung dieser Differenz insbesondere folgende Stelle aus der *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*: „Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich sey, dass ich, der ich *denke*, mir selber ein Gegenstand (*der Anschauung*) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist“ (AA 20, 270; Hervorhebungen vom Verfasser).

968 AA 22, 95.

969 Vgl. Adickes 1920: 629 ff.

970 „Das Bewustseyn meiner selbst (apperceptio) ist der Act des Subjects sich selbst zum Object zu machen und blos logisch (Sum) ohne Bestimmung des Gegenstandes (apprehensio simplex)“ (AA 22, 89); „Dieser Act der Apperception (sum cogitans) ist noch kein *Urtheil* (iudicium) über ein Object d.i. noch kein Verhältnis

Diese Strategie vermag aber wohl die Problematik nicht restlos zu entschärfen. Die neue Konzeption ist in ihrer grundsätzlichen Stossrichtung nämlich ganz wesentlich daraufhin angelegt, den synthetischen Funktionen, welchen in Gestalt des synthetischen Aktes immer nur die systematisch zweite Stelle zugestanden wird, einen ursprünglicheren logischen Akt als Begründungsfundament *vorzuordnen*.⁹⁷¹ Wenn aber die auffällige Reihung und Hierarchisierung beider Akte tatsächlich deren Ort im Begründungsgefüge widerspiegelt und demnach dem logischen Akt eine erstfundierende Rolle zugewiesen wird, kehrt freilich die Frage nur umso dringlicher wieder, ob eine als *logisch-begriffliche* Scheidung angesetzte Subjekt-Objekt-Differenz der Aufgabe, (wenigstens mittelbar) auch für den *realen* Objektbezug den Grund zu legen, überhaupt gewachsen sein kann.

Dass die im synthetischen Akt vollzogene Selbstobjektivierung in Raum und Zeit sich auf die im logischen Akt gedachte Differenz- und Identitätsbeziehung von Ich-Subjekt und Ich-Objekt gründet und diese notwendig voraussetzt, deutet sich unter anderem in Passagen wie den folgenden an, deren scheinbar widersprüchliche Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Bestimmungen wie „analytisch“ und „synthetisch“ auf nichts anderes als die Fundierung des synthetischen im logischen Akt, ja gleichsam auf das Weiterwirken des Letzteren im Ersteren verweist: „Die Selbstanschauung (sich zum Sinngegenstande zu machen) gehört zur transc. Philosophie u. ist synthetisch zugleich aber analytisch.“⁹⁷²; „Das erste ist dass ... das Subject sein Selbstbewusstseyn determinirt und sich selbst zum Object macht und Erscheinung von sich selbst ist. Synthetisch u. analytisch.“⁹⁷³; „Das

eines Prädicats zum Subject wodurch ein Erkenntnis begründet wird sondern ich bin mir selbst überhaupt ein Gegenstand (apprehensio simplex) noch weniger ein Schluss: ich denke *darum* bin ich denn das wäre ein identisches mithin leeres Urtheil ein bestimmbares Object ohne Bestimmung“ (AA 22, 89 f.; Hervorhebungen von Kant); „Ich, das *Subject*, mache mich selbst zum *Object* (apprehensio simplex) und dieser Act ist noch kein Urtheil d.i. noch keine Vorstellung des Verhältnisses eines Gegenstandes zum anderen d.i. noch kein Urtheil: ich bin denkend (iudicium) noch weniger ein Vernunftschluss: Ich denke *darum* bin ich (ratiocinium – cogito, *ergo* sum) [...]; nicht ein reales Verhältniß der Dinge sondern bloß ein logisches Verhältniß der Begriffe zu einander“ (AA 22, 93; Hervorhebungen von Kant); „Der logische Act *Ich denke* (apperceptio) ist ein Urtheil (iudicium), aber noch kein Satz (propositio) und noch kein Act des Erkenntnisvermögens (facultas cognoscendi) wodurch ein Object gegeben sondern nur im Allgemeinen gedacht wird.“ (AA 22, 95; Hervorhebung von Kant). Vgl. ebenso: AA 22, 69, 87, 91, 98, 105, 115.

971 Siehe AA 22, 58 u. 77.

972 AA 22, 442.

973 AA 22, 88.

Subjective der Bestimmung meiner selbst ist zugleich *objectiv* nach der Regel der *Identität* nach einem Princip der *synthetischen* Erkenntnis a priori⁹⁷⁴.

Angesichts dieser Schwierigkeiten kann es nicht überraschen, dass die Sphäre des Logisch-Begrifflichen schon bald durchbrochen und immer offenkundiger der – den logischen Akt gewissermassen von innen aufsprengende – Schritt zu einer realen Differenz vollzogen wird. Als Kristallisationspunkt dieses spannungsvollen Überganges erweist sich die *apprehensio simplex*⁹⁷⁵, die zunächst als genuin logisch-begriffliche Erfassungsweise des bestimmungslosen Ich-Objekts eingeführt wird⁹⁷⁶, jedoch spätestens dann, wenn sich in ihr ein Daseinsbezug Geltung zu verschaffen beginnt, immer deutlichere Ähnlichkeit mit dem Begriff der Wahrnehmung gewinnt⁹⁷⁷, so dass nun, wenn diese Stufe erst einmal erreicht ist, auf

974 AA 22, 85 (Hervorhebungen vom Verfasser).

975 Der Begriff der *apprehensio simplex* bezeichnet in der Logik des 17. und 18. Jahrhunderts das ‚einfache Auffassen durch Begriffe‘ und ist die erste von insgesamt drei *operationes* (oder *actus*) *intellectus*, deren zweite das Urteilen (*iudicium*) und deren dritte das Schliessen (*ratiocinatio*) ist (Wolff 1995: 23). Dass Kant als Terminus zur Bezeichnung der besonderen Auffassungsweise des *unbestimmten* Ich-Objektes im logischen Akt des Selbstbewusstseins den Begriff der *apprehensio simplex* gewählt hat, dürfte in deren *vorprädikativen*, rein begrifflichen Charakter begründet liegen. Das in der *apprehensio simplex* Erfasste kann weder in der Form eines Urteils noch eines Schlusses ausgedrückt werden und damit prinzipiell noch keine Erkenntnis sein (siehe dazu auch die vorhergehenden Zitate).

Unabhängig von dieser sehr spezifischen Bedeutung begreift derselbe Terminus vereinzelt auch den Akt „der Auffassung des Manigfaltigen in der Anschauung gegebenen“ unter sich (AA 22, 416; vgl. auch AA 22, 96).

976 „Das Bewustseyn meiner selbst (apperceptio) ist der Act des Subjects sich selbst zum Object zu machen und blos logisch (Sum) ohne Bestimmung des Gegenstandes (apprehensio simplex)“ (AA 22, 89); „Dieser Act der Apperception (sum cogitans) ist noch kein *Urtheil* (iudicium) über ein Object d.i. noch kein Verhältnis eines Prädicats zum Subject wodurch ein Erkenntnis begründet wird sondern ich bin mir selbst überhaupt ein Gegenstand (apprehensio simplex)“ (AA 22, 89 f.; Hervorhebung von Kant); „Ich, das *Subject*, mache mich selbst zum *Object* (apprehensio simplex)“ (AA 22, 93; Hervorhebungen von Kant); „Der 1ste Act des Vorstellungsvermögens ist das verbum Ich bin das Bewustseyn meiner selbst. Ich bin mir selbst ein Gegenstand. Das Subject ist sich selbst Object. – Dieser Gedanke (apprehensio simplex) ist noch kein Urtheil (iudicium) viel weniger ein Vernunftschluss (ratiocinium) ich denke, darum bin ich“ (AA 22, 115).

977 „Es existirt etwas (apprehensio simplex) ich bin nicht blos logisches Subject und Prädicat sondern auch Gegenstand der *Wahrnehmung* dabile non solum cogitabile“ (AA 22, 96; Hervorhebung von Kant). Vgl. auch: AA 22, 413. Siehe Choi 1996: 114 ff., 125 f.

der anderen Seite die Verbindung von logischem Akt und *apprehensio simplex* zu zerreißen droht.⁹⁷⁸

Das eigentümliche Oszillieren des Begriffes der *apprehensio simplex* verdeutlicht exemplarisch die tiefgreifenden Spannungen, denen die neue Subjektkonzeption ausgesetzt ist – eine Konzeption, die nicht nur durch terminologische Vorentscheidungen (wie etwa die häufige Verwendung der Rede vom Sich-selbst-Setzen⁹⁷⁹), sondern ansatzweise auch inhaltlich auf einen absoluten Idealismus zustrebt, dabei aber diese neuen, der zeitgenössischen philosophischen Diskussion entstammenden Motive⁹⁸⁰ nicht

978 In AA 22, 102 hat der Begriff der *apprehensio simplex* die Bedeutung der (auf Anschauung und Begriff gegründeten) *Selbsterkenntnis* angenommen und damit die Sphäre des Logisch-Begrifflichen bereits gänzlich durchbrochen: „Apprehensio simplex enthält den intuitus meiner selbst und Conceptus ich *erkenne* mich selbst“ (Hervorhebung von Kant).

979 Adickes 1920: 628.

980 In der Frage indes, aus welcher Quelle Kant diese neuen Motive geschöpft hat, herrscht in der Literatur Uneinigkeit. Hermann Schmitz vertritt die Ansicht, dass Kant trotz der öffentlichen Erklärung vom 7. August 1799, in der er jeden geistigen Anteil an Fichtes Wissenschaftslehre entschieden von sich wies (AA 12, 370), „fortan unter der Hand Fichte“ nacheiferte, „indem er alle Requisiten des Kritik-Systems in den Dienst der Selbstsetzung des Subjekts stellte“ (Schmitz 1989: 321, 318 f.). Schmitz schliesst allerdings auch einen Einfluss Schellings nicht aus, da Kant nicht nur dessen Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* besass, sondern auch das Erscheinen der Schrift *System des transzendentalen Idealismus* beachtete, die in der *Erlanger-Litteratur-Zeitung* vom 28. und 29. April 1801 rezensiert wurde (AA 21, 87 u. 97; Schmitz 1989: 318). Demgegenüber kommt Burkhard Tuschling – in deutlich anderer Akzentuierung – zum Schluss, dass nicht Fichte, sondern Schelling „den Schlüssel zum Verständnis“ der Selbstsetzungslehre wie schliesslich der „letzten Version des kantischen transzendentalen Idealismus insgesamt“ bildet (Tuschling 1991: 123 ff.).

Sehr bemerkenswert ist freilich die Tatsache, dass derjenige Kritikpunkt, den Kant in der Erklärung vom 7. August 1799 an erster Stelle nennt und dem damit zentrale Bedeutung beigemessen werden muss, den Nerv genau jener Problematik trifft, die auch die kantische Selbstsetzungslehre im VII. und X./XI. Konvolut mit Abstand am meisten herausfordert: „Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als bloss *Logik*, welche mit ihren Prinzipien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte derselben als *reine Logik* abstrahiert, aus welcher ein reales Objekt herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transzendental-Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muss.“ (AA 12, 370; Hervorhebungen von Kant). Die unter dem Titel der Selbstsetzungslehre fortgeführte Arbeit am Problem, wie auf der Grundlage eines bloss logischen Aktes ein realer Objektbezug („herausgeklaut“) begründet werden kann, deutet darauf hin, dass Fichtes Wissenschaftslehre, die Kant zwar nicht eingehender studiert hat (Brief an

einfach fraglos in sich aufnimmt, sondern dieselben vielmehr aus eigener Innovationskraft im Lichte des kritischen Idealismus neu zu interpretieren und daher – bei allen Schwierigkeiten im Einzelnen – wenigstens im Kern mit diesem vereinbar zu halten sucht.

Tieftrunk vom 5. April 1798, AA 12, 241), die ihm aber „durch sporadische eigne Lektüre in Verbindung mit Gesprächen, mündlichen Berichten, Rezensionen“ in den Grundzügen durchaus bekannt gewesen sein dürfte (Adickes 1920: 606 f.), auf indirektem Wege gleichwohl wesentlichen Einfluss auf Kants späteste Subjektkonzeption hatte.

4 Zusammenfassung

Abschliessend sollen die wichtigsten Ergebnisse dieser Untersuchung nochmals in einem kurzen Überblick festgehalten werden.

Die Frage nach den spezifischen Problemkonstellationen, welche der Entdeckung der kritischen Subjektkonzeption vorausgingen und diese ermöglicht haben, führte uns zunächst in das ‚stille Jahrzehnt‘ der 1770er Jahre zurück. Vornehmlich anhand der Metaphysik-Reflexionen haben wir das noch ganz in der Leibniz-Wolff'schen Metaphysik verankerte Lehrstück der *intellektuellen Selbstanschauung* rekonstruiert.

Der Grundsatz, dass mir Substanzen nie in ihrem An-sich-Sein, sondern immer nur nach ihrer kraftäussernden Wirkung auf meine Sinnlichkeit, d. h. bloss als Erscheinungen, erkennbar sind, wird durch eine bemerkenswerte und systematisch folgenreiche Ausnahme eingeschränkt: Der Gegensatz von Erscheinung und An-sich-Sein ist für die Sphäre des ‚Inneren‘ gleichsam ausser Kraft gesetzt. *Selbsterkenntnis* führt nicht auf ein blosses Erscheinungs-Ich oder Ich-Phänomen, sondern besteht in einem unmittelbaren intellektuellen Schauen meiner Ich-Substanz, das inniger und durchdringender als jede auf Affektion beruhende, d. h. vermittelte Erkenntnis ist. Das anschauende ‚Ich‘ steht mit dem Substanzkern und dessen selbsteigener Spontaneität in direkter Berührung. Dass Kant die intellektuelle Selbstanschauung – trotz der wiederholten Abgrenzung gegen den göttlichen *intellectus originarius* – als eine eingeschränkte Gestalt des göttlichen urbildlich-produktiven Anschauens betrachtet, geht nicht zuletzt daraus hervor, dass das ‚Ich‘ für den Substanzbegriff zweifellos eine Art Urbild-Funktion erfüllt, indem dieser seinen eigentlichen Ursprung in der Vorstellung *meiner selbst* hat und, von dort ausgehend, gleichsam immer nur *comparative* auf andere Gegenstände, etwa Körper der äusseren Erfahrung, angewandt wird.

Diese Zusammenhänge liegen in verdichteter Form auch dem ‚Duisburg'schen Nachlass‘ zugrunde, der daher, was in der Forschung bislang zu wenig Beachtung gefunden hat, in wesentlichen Teilen erst auf der Basis des Lehrstücks der intellektuellen Selbstanschauung (oder wie es im ‚Duisburg'schen Nachlass‘ meistens heisst: der *Selbstwahrnehmung*) aufgeschlossen werden kann. Die Frage, wie die Erscheinungen unter apriorische Funktionen gebracht und objektiviert, d. h. ‚exponiert‘ werden können,

beantwortet Kant dadurch, dass er die drei ursprünglichen ‚Verhältnisse im Gemüt‘⁹⁸¹, die der Exposition der Erscheinungen zugrunde liegen und in welchen wir die später als Relationskategorien bezeichneten Erkenntnisfunktionen erblicken, als ‚Titel der Selbstwahrnehmung‘⁹⁸² anspricht. Die drei in der Selbstwahrnehmung – oder was hier noch gleichbedeutend ist: in der Apperzeption erfassten kategorialen Verhältnisse sind in erster Linie ursprüngliche Verhältnisse des bzw. ‚am‘ Ich selbst. Weil das ‚Ich‘ das Urbild oder Original aller Objekte ist, können an ihm alle (Verhältnis-)Bestimmungen, in denen Gegenstände überhaupt stehen können, gewissermassen in originaler und unverfälschter Gestalt wahrgenommen bzw. apperzipiert werden.

Allerdings identifiziert Kant die ursprünglich-urbildlichen Verhältnisse des ‚Ich‘ nicht geradewegs mit den objektivierenden Verstandesfunktionen. Die Ersteren bleiben als ‚Titel der Selbstwahrnehmung‘ an das je individuelle ‚Ich‘ gebunden und bedürfen daher, wenn sie in der Rolle der objektivierenden Verstandesfunktionen die Erscheinungen exponieren sollen, eines zusätzlichen, durch ihre Fundierung in der Selbstwahrnehmung *allein* offenbar noch nicht erbrachten Nachweises ihrer *Allgemeingültigkeit*. Der Versuch, die Gültigkeit der Verstandesfunktionen auf die Lehre von der intellektuellen Selbstwahrnehmung und den damit verbundenen Urbild-Gedanken zu stützen, offenbart somit erste theoretische Spannungen. Dass die Paralogismen erst sehr spät, d. h. kurz vor der endgültigen Niederschrift von KrV A, entdeckt worden sind, zeigt indes, dass jene Konzeption für Kants Denken noch geraume Zeit bestimmend bleibt, auch wenn der Graben zwischen den in der Selbstwahrnehmung gründenden ursprünglich-urbildlichen Verhältnissen und den objektivierenden Funktionen (als den gesuchten ‚Exponenten‘) sich im Laufe der Zeit immer weiter vertieft. Die bahnbrechende Entdeckung des – von aller Selbstwahrnehmung losgelösten – *transzendentalen* Selbstbewusstseins *als* Einheits- und *Geltungsgrund* der Kategorien dürfte denn auch erst gegen Ende des ‚stillen Jahrzehnts‘ erfolgt sein, und im langen Ausbleiben dieses unverzichtbaren Grundlagenkonzeptes müssen wir den Hauptgrund für die zahlreichen Verzögerungen bis zur endgültigen Niederschrift und Publikation von KrV A vermuten.

In einem zweiten Schritt stand nun die gegen die Unsterblichkeitsbeweise der rationalen Psychologie gerichtete Paralogismus-Kritik im Zentrum der Untersuchung, und zwar zunächst in der Gestalt von KrV A.

981 R4681, AA 17, 668.

982 R4677, AA 17, 658.

Bereits die formale Erörterung der Paralogismen von KrV A lenkt den Blick auf die bisher von der Forschung kaum berücksichtigte Tatsache, dass der Untersatz der Fehlschlüsse (in einem noch zu präzisierenden Sinne) auf innere Erfahrung rekurriert. Die Berufung auf innere Erfahrung steht indes in einer beachtlichen Spannung zu Kants eigener Bestimmung der rationalen Psychologie als einer gänzlich *reinen Vernunftwissenschaft*, die durch die Beimischung des ‚mindesten Empirischen‘⁹⁸³, insbesondere von (Selbst-)Wahrnehmung, sogleich in eine empirische Seelenlehre verwandelt würde. Diese Spannung verstärkt sich noch durch die Beobachtung, dass in den Ausführungen zum ersten Paralogismus, die sich gegen den Schluss auf die Substantialität der Seele richten, *nicht nur* damit argumentiert wird, dass die bloss logische Vorstellung eines Subjektes niemals in die Erkenntnis eines realen Subjektes der Inhärenz umgemünzt werden kann (wie dies der rationale Psychologe unter Missachtung der Differenz von *logischer* Urteilsfunktion und *kategorialer* Einheitsfunktion für sich beansprucht). Die Beweislast wird nämlich ebenso sehr von einem zweiten Argument getragen, das an entscheidender Stelle selbst auf die innere Erfahrung bzw. Selbstwahrnehmung zurückgreift.

Das aus den 1770er Jahren bekannte Problem der Selbstwahrnehmung kehrt hier freilich unter stark veränderten Vorzeichen wieder, denn der Nachweis, dass im Vorstellungsfluss der inneren Erfahrung das für die Anwendung der Substanzkategorie unabdingbare Schema der Beharrlichkeit niemals angetroffen werden kann, lässt an der Empirizität und Sinnlichkeit der hier angesprochenen Selbstwahrnehmung keinerlei Zweifel aufkommen. Gleichwohl bleibt die Bezugnahme auf die innere Erfahrung bzw. Selbstwahrnehmung, selbst wenn man ihr nur den Status eines ergänzenden Hilfsargumentes zugesteht, durchaus zweideutig. Eigentlich müssen sämtliche Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken konsequent der *empirischen* Seelenlehre zugeschlagen werden und können ebendeshalb zur Entscheidung von Fragen einer *rationalen* Psychologie, welche diejenigen Eigenschaften des denkenden Wesens betreffen, die in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, im Grunde genommen nichts beitragen.

Die eigentümliche Rolle, die die innere Erfahrung im Paralogismuskapitel von KrV A spielt, ist gewiss als ein Reflex der Wolff'schen Konzeption anzusehen, bei der die *vernunftgestützte*, rationale Seelenlehre und die empirische Psychologie als eine ‚metaphysische‘ *Erfahrungslehre* aufs Engste miteinander verbunden sind, ja ein *connubium* eingehen. Die Kritik

983 KrV B400/A342.

der Paralogismen richtet sich ja gegen die im Ausgang von der inneren Erfahrung gezogenen Schlüsse auf die (erfahrungsunabhängigen) Eigenschaften der Seele, aber nicht gegen die Selbstwahrnehmung bzw. innere Erfahrung selbst, so dass sich Kant auf diese nun seinerseits mit gleichem Recht als auf eine *besondere Erkenntnisquelle* berufen kann.

Das von Kants *eigenem* Ansatz her gerechtfertigte theoretische Einfallstor für alle Bezugnahmen auf die Selbstwahrnehmung im Paralogismus-Kapitel bildet die in KrV A nur angedeutete Frage nach der besonderen Gegebenheitsweise der transzendentalen Apperzeption. Diese besondere Selbst-,Erfahrung‘ umschreibt Kant in den Einleitungsabschnitten des Paralogismus-Kapitels als ‚innere Erfahrung *überhaupt*‘ bzw. ‚Wahrnehmung *überhaupt*‘⁹⁸⁴ und versucht daher von Anfang an, sie gegen jede inhaltliche Ausfüllung in Sicherheit zu setzen. Die Ausführungen zum ersten Paralogismus zeigen allerdings sehr deutlich, dass dieses Einfallstor, wenn es nur erst einen Spalt breit geöffnet ist, bald weiter aufgestossen wird, indem die anfänglich von allem konkreten empirischen Inhalt freigehaltene ‚Erfahrung *überhaupt*‘ gleichsam unter der Hand in ein *gehaltvolles* Selbst-Wissen verwandelt wird.

Dies gilt in besonderem Masse auch für den dritten Paralogismus. Die subtilen Erörterungen zur Kritik des Schlusses auf die Personalität der Seele schwanken auffällig zwischen dem ‚Ich‘ der transzendentalen Apperzeption und dem ‚Ich‘ des empirischen Selbstbewusstseins. Das Problem der personalen Identität zielt an sich auf das Bewusstsein meiner Identität in der Zeit, also auf die Identität eines zu wesentlichen Teilen *empirisch-zeitlichen* Selbstbewusstseins. Gleichzeitig betrachtet Kant aber dieses Identitätsbewusstsein als von der Identität der transzendentalen Apperzeption abgeleitet bzw. abkünftig, ohne dass freilich die grundlegende Unterscheidung zwischen dem *personalen* und dem mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt verbundenen *unzeitlichen* Identitätssinn immer mit der notwendigen Konsequenz beachtet und durchgehalten würde.

Die im Einzelnen schwer durchschaubare und keineswegs spannungslose Verschränkung von Aspekten empirischer und transzendentaler Subjektivität macht aber vor allem auf die erstaunliche Tatsache aufmerksam, dass die Paralogismus-Kritik von KrV A – entgegen der Ankündigung in den Einleitungsabschnitten, dass das *transzendente* ‚Ich‘ als Ausgangspunkt und Grundlage des Paralogismus-Kapitels anzusehen ist – sich über weite Strecken eines wahrnehmbaren und teilweise sogar zeitlich konnotierten ‚Ich‘ bedient.

984 KrV B401/A343.

Diese das Paralogismus-Kapitel in KrV A prägende Grundspannung haben wir anhand der Ausführungen zum zweiten Paralogismus weiter ergründet. Die Kritik des Schlusses auf die Simplizität der Seele zerfällt bei näherer Betrachtung in zwei verschiedene Hauptargumentationslinien, die auch die Quelle des in der rationalen Psychologie vorherrschenden transzendentalen Scheines je unterschiedlich verorten.

Die rationale Psychologie versucht *zum einen*, das ‚Ich‘ unter dem Namen des ‚transzendentalen Subjektes = x‘⁹⁸⁵ zu einem *transzendenten* Grund des Denkens zu hypostasieren, d. h. zu einem Ding (*res*), dem das Denken gewissermassen nur noch akzidentell zugesprochen wird (*res cogitans*). Das derart objektivierte ‚Ich‘ geht indes seines eigentlich *ich-lichen* (d. h. selbstbezüglich-reflexiven) Charakters verlustig, was Kant näherhin durch die Stufenleiter ‚Ich oder Er oder Es (das Ding)‘⁹⁸⁶ andeutet. Gleichzeitig meldet sich das ‚Ich‘ als unabdingbare *subjektive* Bedingung jeder möglichen Erkenntnis zurück. Es entzieht sich insofern selbst unendlich iterierten Objektivierungsversuchen, als es immer wieder von Neuem als notwendige Voraussetzung auf der *Subjektseite* des Bewusstseins auftritt und von dort niemals wegzubewegen ist. Das ‚Ich‘ ist demnach, wie wir zusammenfassen können, kein *transzendenter* Grund oder Urheber des Denkens (und auch keine Entität ‚x‘, die Selbstbewusstsein „hat“ und gleichsam dessen „Eigentümer“ ist), denn im ‚Ich‘ spricht sich nichts anderes als die reflexive Grundstruktur des Selbstbewusstseins aus, an die jedes Denken gebunden ist, ja es *ist* diese reflexive Grundstruktur selbst, so dass Kant ganz zwanglos auch vom ‚Ich *der* Apperzeption‘⁹⁸⁷ sprechen kann.

Zum anderen aber fordert Kant in den Erörterungen zum zweiten Paralogismus an einer zentralen Stelle, dass der Leser den Standpunkt der ersten Person einnehmen möge, um die Ausführungen genauer zu prüfen, wodurch erneut der Gedanke Auftrieb gewinnt, dass im subjektiven Rückgang auf sich selbst, also in der Selbstbeobachtung und -wahrnehmung, eine besondere Gestalt von *Selbsterkenntnis* beschlossen liegt, die unser Wissen von denkenden Wesen insgesamt zu leiten scheint. Die Schlüsse der rationalen Psychologie werden zwar bestritten und widerlegt, die Beobachtungen und Wahrnehmungen indes, welche als ‚Basis‘ dieser Schlüsse ins Feld geführt worden sind, bleiben in ihrem prinzipiellen Wert unangetastet. Kant selbst beruft sich zuweilen darauf, dass das Selbstbe-

985 KrV B404/A346 u. A355.

986 KrV B404/A346.

987 Vgl. KrV A123.

wusstsein an sich selbst etwas ‚*aussagt*‘ bzw. ‚*ausdrückt*‘⁹⁸⁸, d. h. auf ein im Vollzug des Selbstbewusstseins unmittelbar enthaltenes gehaltvolles Selbst-Wissen.

Während sich die erste Argumentationslinie ganz auf den Boden der transzendentalen Analytik und des in dieser verankerten Lehrstückes vom *erkenntnistheoretischen* Subjekt stellt, gründet sich die zweite Argumentationslinie auf eine angeblich allein in der beobachtenden Rückwendung auf sich selbst auffindbare besondere Erkenntnisquelle.

Dass in den Ausführungen zum zweiten Paralogismus (wie überhaupt im gesamten Paralogismus-Kapitel) zwei an sich unvereinbare Argumentationsstrategien miteinander konkurrieren, liegt in einer gewissen Unschärfe des Lehrstückes der transzendentalen Apperzeption in KrV A begründet. Das Verhältnis des transzendentalen und des empirischen Selbstbewusstseins bestimmt Kant mittels der reflexionstheoretischen Form-Materie-Unterscheidung. Die transzendente und die empirische Apperzeption bleiben auf diese Weise eng aufeinander bezogen, insbesondere die Erstere wird hierdurch gegen ihre vollständige Loslösung und Verselbstständigung von allem Erfahrungsbezug gewissermassen abgesichert und – ganz ähnlich wie die Kategorien – in ihrem Gebrauch strikte auf das Feld möglicher Erfahrung restringiert.

Die Kehrseite dieser Konzeption besteht indes darin, dass das transzendente Selbstbewusstsein gleichsam in der Umklammerung durch das empirische Selbstbewusstsein verbleibt. Diese Verflechtung mit der empirischen Apperzeption verhindert letztlich, dass die Frage, in welcher Weise die *transzendente* Apperzeption selbst ‚gegeben‘ werden bzw. von sich selbst ‚Erfahrung‘ gewinnen kann, überhaupt als ein eigenständiges theoretisches Problem ins Blickfeld zu treten vermag. Das transzendente ‚Ich‘ kann nach der Auskunft von KrV A zwar jederzeit in einem reflexiven Akt in die Klarheit eines ‚empirischen Bewusstseins‘ erhoben werden.⁹⁸⁹ Vor dem Hintergrund dieser Auffassung lässt sich aber die Selbst-‚Erfahrung‘ des transzendentalen Subjektes in ihrer Besonderheit gerade nicht zureichend gegen das ebenso mit dem Titel der ‚inneren Erfahrung‘ belegte Vorstellungsleben des *empirischen* Selbstbewusstseins abgrenzen. Diese Unschärfe zeichnet, wie bereits angedeutet, mitverantwortlich für die mit Kants eigener Bestimmung der rationalen Psychologie als einer *reinen Vernunftwissenschaft* nur schwer zu vereinbarende Tatsache, dass die Argumentation gegen die Paralogismen an entscheidenden Stellen selbst auf

988 Vgl. KrV B404 f./A346 u. B400 f./A342 f.

989 KrV A117, Anm.

die innere Erfahrung bzw. Selbstwahrnehmung als eine anscheinend durchaus vertrauenswürdige Erkenntnisquelle abstellt.

Eine einschneidende Wende bahnt sich in den Reflexionen aus Kants Handexemplar der KrV (A) an. Die Paralogismus-Kritik stützt sich jetzt, wie sich immer schärfer herauskristallisiert, auf eine Konzeption des ‚Ich‘, die dieses ganz im ‚Denken überhaupt‘ der transzendentalen Subjektivität aufgehen lässt und die Wahrnehmbarkeit desselben, und zwar ausdrücklich auch eine ursprünglich-intellektuelle Wahrnehmung der Kategorien am Ich-Objekt, nach anfänglichem Ringen strikt ausschliesst. Im Fokus jenes neuen Ansatzes steht die Einsicht, dass die transzendente Apperzeption, die als bestimmende Spontaneität *Grund* aller kategorialen Bestimmung in der Zeit ist, ebendeshalb selbst nichts in der Zeit Bestimmtes oder auch nur Bestimmbares sein kann und dem Zugriff der (Relations-)Kategorien damit in ganz ähnlicher Weise entzogen ist wie das Ding an sich. Dieses Dasein des transzendentalen ‚Ich‘ *jenseits* aller Zeitbestimmung macht sich Kant dadurch fasslich, dass er für das der Geltungssphäre der Relationskategorien überhobene „Ich bin“ allein die Modalitätskategorien zuständig erklärt und den angedeuteten systematischen Durchgang durch die nach der Kategorientafel geordneten Paralogismen folgerichtig mit der ‚Existenz als Modalität‘⁹⁹⁰ beginnen lässt.

Die Paralogismus-Kritik von KrV B löst schliesslich die in den Einleitungsabschnitten aufgestellte Forderung ein, dass der theoretische Ausgangspunkt konsequent bei dem *erkenntnistheoretischen bzw. transzendentalen* Subjekt zu wählen ist. Die Erörterungen zu den einzelnen Paralogismen erweisen sich bei genauerer Betrachtung als durch zentrale Theorieelemente der Apperzeptionslehre unterlegt. Mit der apperzeptionstheoretischen Durchdringung und Fundierung der Paralogismen geht die (von der Forschung bisher nicht beachtete) Tatsache einher, dass sich die Erläuterungen zu den einzelnen Paralogismen nur noch vordergründig mit den Problemstellungen, die sich uns unter dem Namen einer reinen Seelenlehre aufdrängen, befassen, im Kern aber vor allem aus einer Frontstellung gegen die *intellektuelle Anschauung* heraus verfasst sind. Konkurrenz scheint dem transzendentalen Selbstbewusstsein also vornehmlich durch die Konzeption einer produktiv-tätigen intellektuellen Selbstanschauung zu erwachsen, mit welcher der in KrV B präziser gefasste kritische Subjektbegriff immerhin den grundlegenden Charakter der *ursprünglichen Spontaneität* teilt.

990 R CLVI, AA 23, 38.

Diesen bemerkenswerten Befund gilt es noch genauer zu beleuchten: Der Actus ‚Ich denke‘ kann sich selbst zwar im Rückgriff auf das Mannigfaltige der sinnlichen Selbstanschauung jederzeit als das Dasein einer Erscheinung bestimmen. In dieser auf das sinnlich gegebene Mannigfaltige abstellenden Selbst-Bestimmung wird indes mein Dasein als *selbsttätiges* (*spontanes*) Wesen, worauf die Frage nach der Selbsterkenntnis des *denkenden* ‚Ich‘ eigentlich abzielt, gerade verfehlt. Damit sich der Actus selbst als Actus (d. h. in seiner Akthaftigkeit) erfassen kann, müsste das für seine Bestimmung erforderliche Mannigfaltige *in ihm selbst*, d. h. in der ursprünglichen Spontaneität des Denkens *als solchen*, auffindbar sein. Ein solche herausragende Gestalt der Selbsterkenntnis, in der sich der Actus selbst zu bestimmen und mithin vollkommen zu erkennen vermöchte, fiel aber – daran lässt Kant keine Zweifel aufkommen – mit der intellektuellen Anschauung zusammen, welche dem endlichen Subjekt prinzipiell verwehrt ist.

Die aus den Reflexionen des kantischen Handexemplars vertraute Frage nach der besonderen Daseinsweise der transzendentalen Apperzeption zeichnet sich mithin dadurch aus, dass sie von Beginn an in ein eigentümliches Spannungsfeld gestellt ist: Auf der einen Seite steht die Erkenntnis meiner selbst als Erscheinung, als Ich-Phänomen im inneren Sinn. Dieser sinnlichen Erkenntnisgestalt tritt als Gegenpol die vollkommene Selbsterkenntnis der intellektuellen Anschauung gegenüber, in welcher die ursprüngliche Spontaneität sich selbst in ihrem produktiven Tun ganz *durchschaut* und erkenntnismässig vollständig durchdringt. Die theoretischen Möglichkeiten, vor deren Hintergrund wir die Frage nach der besonderen Existenzweise des transzendentalen Subjekts beantworten müssen, sind damit zwar erschöpfend ausgemessen, das Ergebnis indes bleibt ein grundsätzlich negatives. Das Dasein des ursprünglichen Selbstbewusstseins lässt sich weder als phänomenales ‚Ich‘, d. h. als Dasein einer Erscheinung, noch als ‚Ich‘ an sich, d. h. als Noumenon in positiver Bedeutung, begreifen, sondern kann nur als blosses, gänzlich bestimmungsloses, *dass ich bin*⁹⁹¹ angesprochen werden – oder anders formuliert: es bleibt gleichsam als ‚Dasein *sui generis*‘ grundsätzlich jedem Erkenntniszugriff entzogen. (Eng an dieses Dasein *jenseits von* und *vor* jedem (objektbestimmenden) Kategoriegebrauch schliesst Kant auch seine neue Bestimmung der mit dem transzendentalen Selbstbewusstsein verbundenen Selbst-,Erfahrung‘ an: Sie ist eine ‚Erfahrung‘ *vor* jeder *eigentlichen*

991 KrV B157.

(d.h. kategorial geregelten) Erfahrung und ebendeshalb noch keine Erkenntnis.)

Es sind aber nicht beide Pole des beschriebenen Spannungsfeldes gleichwertig: Die metaphysischen Präentionen, die es zu bekämpfen gilt, gehen allein von der Seite des ‚Ich‘ als Noumenon und der mit diesem verknüpften anschaulich-intellektuellen Erkenntnisgestalt aus. Der veränderte Blickwinkel der Paralogismus-Kritik ist insofern vollkommen berechtigt und notwendig, als tatsächlich nicht mehr die rationale Psychologie, sondern die intellektuelle Anschauung als *metaphysisch* aufgeladene Form der Selbsterkenntnis den *eigentlichen Widerpart* des kritischen Subjektbegriffes spielt. Der transzendente Schein hat, wie erst die zweite Fassung der KrV deutlich ans Licht hebt, seine tiefste Wurzel im Problem der Selbsterkenntnis, was nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck kommt, dass die Ausführungen zu den einzelnen Paralogismen unmittelbar in grundsätzliche Erwägungen zur kritischen Begrenzung der Erkenntnis überhaupt übergehen, – gleichsam so, als ob die bereits gesichert geglaubten Ergebnisse der Vernunftkritik im Paralogismus-Kapitel nochmals in besonders tiefgreifender Weise herausgefordert würden und die kritischen Restriktionen daher erneut einer prinzipiellen Verteidigung bedürften.

Vom Problem der Selbsterkenntnis muss die Frage nach der spezifischen Form des Selbst-,Wissens‘ des erkenntnistheoretischen Subjektes unterschieden werden, dessen intern-selbstbezügliche Struktur unter dem Namen der analytischen Einheit der Apperzeption in KrV B erstmals zu einem eigenständigen Thema avanciert. In engem Anschluss an die logische Analysis expliziert Kant das nicht-empirische Selbst-,Wissen‘ des transzendentalen Subjektes als *analytische Selbstausslegung bzw. Selbstergründung des Denkens*.

Die späten Reflexionen, welchen sich die Untersuchung in einem letzten Schritt zuwandte, behandeln eine ganze Reihe weiterführender Themen.

Die für den kritischen Subjektbegriff zentrale Einsicht, dass der Actus ‚Ich denke‘ zwar als ein ‚Daseiendes‘ „schon gegeben“ ist⁹⁹², ebendieses ‚Dasein‘ aber nicht näher bestimmt werden kann, ja als ‚Dasein‘ *sui generis* sogar *prinzipiell* unbestimmt und mithin unerkennbar bleiben muss, lotet Kant in R5655 erkenntnistheoretisch noch tiefer aus. Die in mannigfaltigen Wendungen durchgespielte paradoxe Gegenüberstellung und Parallelisierung des ‚Daseins‘ der transzendentalen Apperzeption und meines

992 KrV B157 f., Anm.

empirischen, in der Zeit bestimmten Daseins münden in den experimentellen Versuch, auch für das transzendente Subjekt eine *eigene, ihm angemessene Bestimmungsweise* einzufordern. Zu diesem Zweck greift Kant auf die schulphilosophische Gleichsetzung von *existentia* und *omnimoda determinatio* zurück, auf deren Grundlage das ‚Dasein‘ des transzendentalen ‚Ich‘ als ein ‚durchgängig *bestimmtes*‘ erwiesen werden soll.

Die Anlehnung an diesen schulphilosophischen Satz ist umso bemerkenswerter, als Kant selbst für den ehemals grundlegenden ontologischen Begriff der ‚durchgängigen Bestimmung‘ andernorts nur noch im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ideal Verwendung findet, also im Kontext von Überlegungen, deren Schwerpunkt ganz unverkennbar in der *Metaphysikkritik* liegt. Die schulphilosophische Gleichsetzung von *existentia* und *omnimoda determinatio* eröffnet indes – je nachdem, im Ausgang von welchem der beiden miteinander identifizierten Begriffe sie primär aufgerollt wird – zwei gleichsam *gegenläufige* Interpretationsmöglichkeiten des Problems des ‚Daseins‘ der transzendentalen Apperzeption: Wenn nämlich alles Existierende überhaupt allein *qua* seiner Existenz – wenigstens in der Idee – als durchgängig bestimmt gilt, dann kann genauso auch das transzendente ‚Ich‘ bloss aufgrund der Tatsache, dass ihm ‚Dasein‘ zugesprochen wird, als durchgängig bestimmt angesehen werden. Diese Lesart ist gerade deshalb unproblematisch, weil sie im Grunde genommen *nichts* aussagt, d. h. höchstens *verbaliter*, aber nicht in *inhaltlicher* Hinsicht von einer ‚Bestimmung‘ des Daseins des transzendentalen ‚Ich‘ zu sprechen erlaubt.

Wenn ich demgegenüber mit der Rede von der ‚durchgängigen Bestimmung‘ den Gedanken verbinde, dass ich diese gleichsam durch eine besondere Erkenntnisweise (wie die intellektuelle Anschauung) einsehen kann und ich mich, auf eine solche Einsicht gestützt, nunmehr im Stande glaube, das ‚Dasein‘ des transzendentalen Subjektes in seiner *durchgängigen Bestimmtheit*, d. h. in jeder Beziehung *vollständig* erfassen zu können, so wäre die Grenze zu der Erkenntnis meiner selbst als eines Noumenons in *positiver* Bedeutung zweifellos längst überschritten.

Der mit dieser zweiten Deutungsmöglichkeit verknüpften Gefahr, nicht nur bis nahe an die Grenze einer positiven Bestimmung des Dinges an sich, sondern vielmehr über diese Grenze hinaus geführt zu werden, ist sich Kant indes sehr wohl bewusst. Er beschreibt das ‚Dasein‘ des transzendentalen Subjektes im unmittelbaren Anschluss denn auch in Worten, die ihm vornehmlich die Bedeutung eines *Grenzbegriffes* einräumen und gleichzeitig allen darüber hinausgehenden Erkenntnisansprüchen eine entschiedene Absage erteilen.

Der Kiesewetter-Aufsatz R5661 widmet sich unter dem Titel „Beantwortung der Frage, ist es eine Erfahrung, dass wir denken?“⁹⁹³ dem an keiner anderen Stelle in Kants Werk behandelten Problem des ‚transzendentalen Bewusstseins‘. Was unter diesem Begriff näher zu verstehen ist, erklärt Kant am Beispiel der Konstruktion einer geometrischen Figur. Allein dadurch, dass ich eine Figur auf der Grundlage der *formalen* Erkenntnisbedingungen *selbst erzeuge*, vermag ich sie in ihren notwendigen, objektiv gültigen Eigenschaften zu erkennen. Um das Gemeinte zu konkretisieren, denke man etwa daran, dass die Geltung bestimmter geometrischer Gesetzmässigkeiten im Dreieck (wie dass die Innenwinkelsumme immer gleich zwei rechten Winkeln ist) niemals durch die empirische Apprehension einer ‚schon gezeichneten‘ Figur, sondern allein durch den spontanen Vollzug der apriorischen Konstruktion des Dreiecks (in der figürlichen Synthesis) in ihrer zwingenden Notwendigkeit eingesehen werden kann.⁹⁹⁴ Der Begriff des ‚transzendentalen Bewusstseins‘ meint ebendiese besondere Einsicht in die notwendigen und objektiv gültigen Eigenschaften eines Erkenntnisobjektes, die unmittelbar aus der spontanen apriorischen Konstitution desselben hervorgeht.

Doch wie verhält sich jenes zu Recht ‚transzendental‘ genannte Bewusstsein gegen das empirische (Selbst-)Bewusstsein? Das ganz in der Demonstration der notwendigen Eigenschaften aufgehende ‚transzendente Bewusstsein‘ bewirkt zwar durch Affektion des inneren Sinnes, dass ich mein eigenes Denken auch beobachten, mithin ‚erfahren‘ kann. Diese ‚Selbst-Erfahrung‘ meines Denkens fällt aufgrund der formalen Bedingung des inneren Sinnes in die Zeit. Im Gegensatz dazu fällt aber die Einsicht in die demonstrierbaren Eigenschaften einer Figur in ihrem *Geltungsanspruch als Erkenntnis* niemals in die Zeit, auch wenn sich der Vollzug dieser Erkenntnis – sofern ich diesen als psychologischen Prozess auffasse, der als solcher auch erfahrbar ist – zugegebenermassen in der Zeit abspielt.

Auf diese differenzierte Überlegung über die notwendige Unzeitlichkeit des ‚transzendentalen Bewusstseins‘ stützt Kant die als eine erste Antwort auf die Titelfrage formulierte Schlussfolgerung, dass das Bewusstsein „an sich nichts Empirisches ist“⁹⁹⁵. Gleichzeitig beginnt er, das so fundierte Lehrstück auch ausserhalb des bislang allein betrachteten Anwendungsfalles der geometrischen Konstruktion zu erwägen, was weitere intrikate Schwierigkeiten nach sich zieht.

993 R5661, AA 18, 318.

994 R5661, AA 18, 318 f.

995 R5661, AA 18, 319.

Die Beweisführung zielt jetzt in ihrer ganzen Kraft auf den Nachweis, dass das Bewusstsein *sogar dann*, wenn seine Reinheit nicht – wie bisher im Falle der Geometrie – durch die Reinheit der erkannten Gegenstände verbürgt ist, sondern es sich auf eine *empirische* Erkenntnis bezieht, *selbst nichts Empirisches* sein kann. Dem kantischen Bestreben, auch das ‚Erfahrung anstellende‘ Bewusstsein⁹⁹⁶ als erfahrungsunabhängig, mithin *rein* auszuzeichnen, könnte zunächst freilich der Einwand entgegengehalten werden, dass das Bewusstsein eines empirischen Gegenstandes jederzeit selbst empirisch ist und mithin die Annahme eines *reinen* (transzendentalen) Bewusstseins eines *empirischen* Gegenstandes ein hölzernes Eisen ist. Ein solcher Einwand würde allerdings zu kurz greifen, denn die in dieser Reflexion eigentlich verhandelte Problematik reicht wesentlich tiefer und zielt, was in der Forschung bislang nicht gewürdigt worden ist, auf die Frage nach dem prinzipiellen Status des *erkennenden Bewusstseins*.

Kants Ausführungen kondensieren in dem sehr berechtigten Gedanken, dass jedes Bewusstsein, welches auf (objektive) Erkenntnis ausgeht, mithin *selbst* Erkenntnis sein will, in dem ihm eigenen *Geltungsanspruch* notwendig über das in subjektiver Zeitlichkeit verfließende empirisch-psychologische Vorstellungsleben hinausweist, d. h. wesentlich mehr – oder besser: etwas grundsätzlich *anderes* als bloss eine Bestimmung meines empirisch-psychologischen Selbst ist. Dieses Mehr- oder Anders-Sein, d. h. die dem Bewusstsein *mit* seinem Geltungscharakter notwendig inkorporierte *Unabhängigkeit* von der Zeitlichkeit des subjektiven Vorstellungsflusses, welche die Begründungsbasis für die Schlussfolgerung abgibt, dass das Bewusstsein ‚an sich nichts Empirisches‘ ist, kommt indes nicht nur – wie im Falle der geometrischen Konstruktion – den *reinen*, sondern – scheinbar paradox – genauso den *empirischen* Erkenntnissen zu. Erst hier, im Falle des ‚Erfahrung anstellenden‘ Bewusstseins, entsteht das bereits angedeutete, im Zentrum der Reflexion stehende Problem, den unzeitlichen Geltungsanspruch der Erkenntnis *als* Erkenntnis mit deren *Empirizität* zu vermitteln.

Die nachfolgende Entwicklung ist dadurch geprägt, dass sich Kant wieder stärker dem empirischen Selbstbewusstsein zuwendet, indem er dieses unter einer neuen Perspektive ausdifferenzieren beginnt.

In R6313 stellt er dem ‚Dasein‘ der transzendentalen Apperzeption zwei unterschiedliche Zugangsweisen zu meinem *empirischen* Dasein gegenüber, wodurch die Theorie des doppelten ‚Ich‘ auf eine dreigliedrige Struktur hin erweitert wird. Die beiden Gestalten des empirischen Selbst-

996 R5661, AA 18, 319.

Wissens kennzeichnet er näher als ‚*Bewusstsein* meiner selbst‘ einerseits und ‚*Erkenntnis* meiner selbst‘ andererseits.⁹⁹⁷ Während ich mir im Selbstbewusstsein meines Daseins in der Zeit *nur in Beziehung auf meine eigenen Vorstellungen* bewusst bin und daher ‚Selbstbewusstsein‘ vor allem das kategorial *unbestimmte*, *bloße* Bewusstsein der im inneren Sinn verfließenden Vorstellungen bezeichnet, setzt erst Selbsterkenntnis die auf den Relationskategorien und ihren Grundsätzen beruhende *objektivierende* Bestimmung meines Daseins in der Zeit voraus.

Diese neue terminologische Aufteilung widerspiegelt vor allem eine inhaltliche Akzentverschiebung. In der Selbsterkenntnis erfasse ich nämlich das Dasein „meiner selbst als in einer Welt existierenden Wesens“⁹⁹⁸, in welcher Wendung sich unzweideutig eine Art Selbstobjektivation des Subjektes ankündigt, wodurch sich dieses als Teil der Welt, als ‚*Weltwesen*‘ begreift. Die Einordnung und Einbettung des ‚Ich‘ in die Welt findet, wie in R6315 weiter ausgeführt wird, ihren sichtbaren Ausdruck darin, dass ich mir nunmehr „selbst ein Gegenstand meiner äusseren Anschauung im Raum“ bin und mithin meinen „Ort in der Welt“ wahrnehmen kann.⁹⁹⁹

Den hier angedeuteten Gedanken einer (zunächst allein räumlich gefassten) ‚Selbstverortung‘ des empirischen Subjektes nimmt die Reflexion „Vom inneren Sinne“ (Loses Blatt Leningrad 1) auf und entwickelt ihn gleichzeitig entscheidend weiter. Mit Hilfe zusätzlicher terminologischer Differenzierungen, die zwar nicht mehr mit der Gegenüberstellung von ‚Selbstbewusstsein‘ und ‚Selbsterkenntnis‘ operieren, aber der Sache nach durchaus an diese Unterscheidung anschliessen, werden erneut zwei Formen des empirischen Selbst-Wissens voneinander abgehoben, die durch den Einbezug eines vollkommen *neuen* Momentes eine wesentliche Vertiefung der bisherigen Problemfassung erkennen lassen: Während die auch als ‚psychologisches‘ Selbstbewusstsein angesprochene *apperceptio percipientis* sich dadurch auszeichnet, dass das durch sie erfasste Dasein nur als sukzessiv in der Zeit verfließendes Nacheinander sich ständig ablösender Jetzt-Punkte perzipiert werden kann, stellt mich die *apperceptio percepti*, wie ihre ergänzende Bezeichnung als ‚cosmologisches‘ Selbstbewusstsein verrät, in einen umfassenden Bezug zur Welt, der sich mir über eine *dreifache zeitliche Struktur* erschliesst: „ich war, ich bin, und ich werde seyn“.¹⁰⁰⁰

997 R6313, AA 18, 615.

998 R6313, AA 18, 615.

999 R6315, AA 18, 619 f. (Hervorhebung von Kant).

1000 „Vom inneren Sinne“, Brandt 1987: 19.

Mit den andernorts kaum belegten Zeitbestimmungen der *Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* vollzieht Kant gewiss keine Wende zu einer völlig neuen Zeitkonzeption (etwa im Sinne einer subjektiven, modalen Zeitordnung). Und dennoch erhebt sich hier die Frage, ob diese neuartigen Zeitbestimmungen nicht gerade aufgrund ihrer Bindung an das je besondere, standpunkthafte Jetzt des empirischen ‚Ich‘, welches sich in der (kategorial geregelten) objektiven Zeit überdies unablässig weiterverschiebt, einen irreduzibel subjektiven Charakter aufweisen, der sie in einen spannungsvollen Gegensatz zu der auf die Analogien gegründeten objektiven Zeitordnung treten lässt.

Die Zeitmodi der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind zweifellos auf dasjenige empirische ‚Ich‘ hin orientiert, das – aus seinem stetig sich erneuernden Jetzt heraus – sich rückblickend auf das Vergangene und vorausschauend auf das Zukünftige bezieht. In dieser Zentrierung um das empirische ‚Ich‘ kommt aber im Grunde genommen nichts anderes zum Ausdruck, als dass ich als ‚Weltwesen‘ nicht nur meinen Ort im Raum, sondern auf ganz ähnliche Weise auch meine Stelle im Zeitgefüge kenne. Genauso wie die von mir selbst besetzte Raumstelle die Perspektive meiner Wahrnehmung im Raum festlegt, ist diejenige besondere Zeitstelle, die ich als mein ‚Jetzt‘ beanspruche und besetze, für meine Zeiterfahrung gewissermassen perspektivenbestimmend.

Zu der räumlichen Standortbestimmung gesellt sich also eine dieser gleichsam parallelisierte temporale ‚Standortbestimmung‘. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in welche die Zeit zerfällt, sobald ich selbst eine Stelle in ihr besetze, treten als Modi dieser *temporalen Selbstverortung*, welche wir als den eigentlichen Gehalt des ‚cosmologischen‘ Selbstbewusstseins identifizieren können, aber nicht in Gegensatz zu der auf die Analogien gegründeten objektiven Zeit, sondern setzen das objektive Zeitgefüge vielmehr voraus. Gleichwohl bekundet sich in jener unhintergehbaren Orientierung sowohl auf einen räumlichen als auch auf einen zeitlichen Nullpunkt (*origo*) hin eine neue, zusätzliche Dimension von Erfahrung, die auf den *fungierenden Leib* verweist, der in dieser seiner erfahrungs- und perspektivenprägenden Rolle eine seltsame Mittelstellung zwischen den apriorischen erkenntniskonstitutiven Bedingungen einerseits und dem konstituierten (Erfahrungs-)Objekt andererseits einnimmt.

Abschliessend gewährt die Untersuchung einen Ausblick auf die *Selbstsetzungslehre*, die zwar nie systematisch ausgearbeitet worden ist, aber in den experimentellen Entwürfen des VII. und X./XI. Konvolutes des *Opus postumum* gleichwohl unverkennbare Spuren hinterlassen hat. In diesem Lehrstück, welches das Konzept des transzendentalen Selbstbe-

wusstseins nochmals entscheidend modifiziert, manifestieren sich erste, spannungsvolle Ansatzpunkte zu einer allmählichen Umbildung des kritischen in einen absoluten Idealismus, in deren Zuge sich grundlegende erkenntniskritische Unterscheidungen, wie diejenige zwischen Erscheinung und Ding an sich, zusehends in bloss funktionale Vollzugsmomente der Selbstkonstitution und Selbstobjektivation des Subjektes zu verwandeln beginnen.

Diese weitreichenden systematischen Umgestaltungen verlangen nach einer Vertiefung der Grundlegung, so dass sich Kant zunehmend darum bemüht, die Selbstobjektivation noch ursprünglicher zu verankern. Zu diesem Zweck unternimmt er den theoretischen Versuch, einen Objektbezug ins Spiel zu bringen, der nicht durch die kategorialen Einheitsfunktionen verbürgt ist, indem die *Subjekt-Objekt-Differenz* bereits dem allen synthetischen Funktionen vorgeordneten *logischen Akt des Selbstbewusstseins* *einbeschrieben* wird. Die transzendentalphilosophische Grundlegung von Objektbezügen auf der Basis von synthetischen Leistungen wird damit gewissermassen durch eine noch ursprünglichere Grundlegung überformt, die sich allein auf das Selbstbewusstsein *als* logischen Akt stützt.

Diese rein als *logisch-begriffliche* Scheidung angesetzte Subjekt-Objekt-Differenz droht indes angesichts der ihr aufgebürdeten massiven Begründungslast, der zufolge sie (wenigstens mittelbar) auch den *realen* Objektbezügen den Grund legen muss, die Sphäre des Logisch-Begrifflichen schon bald wieder zu durchbrechen und auf eine reale Differenz hin zu überschreiten. Kristallisationspunkt dieses spannungsvollen Überganges, durch den die angestrebte Tieferlegung der Subjekt-Objekt-Spaltung gewissermassen von innen heraus an ihre theoretische Grenze geführt wird, ist der Begriff der *apprehensio simplex*.

Bibliographie

A. Primärliteratur

Zitate aus Kants Schriften werden – mit Ausnahme der *Kritik der reinen Vernunft*, die nach der ersten (A) und zweiten Auflage (B) zitiert wird – nach der Akademie-Ausgabe (AA) angegeben:

Kant, Immanuel (1900 ff.): *Gesammelte Schriften*. Hg. von der (Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [ab Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen]. Berlin.

Baumgarten, Alexander Gottlieb (1757): *Metaphysica*. Editio IIII. Halae Magdeburgicae: Impensis Carol. Herman. Hemmerde.

Fichte, Johann Gottlieb (1971): *Werke*. Hg. von Immanuel Hermann Fichte. 11 Bde. Berlin: de Gruyter.

Husserl, Edmund (1950 ff.): *Husserliana. Gesammelte Werke*. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. van Breda. Den Haag: Nijhoff.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996): *Die philosophischen Schriften*. Hg. von Carl Immanuel Gerhardt. 7 Bde. Hildesheim u. a.: Olms. (= Olms Paperback; Bd. 11–17; unveränderter Nachdruck der Ausgabe: Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1875–1890)

Lichtenberg, Georg Christoph (1967–1992): *Schriften und Briefe*. Hg. von Wolfgang Promies. 6 Bde. München: Hanser.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1856–1861): *Sämmtliche Werke*. Hg. von Karl Friedrich August Schelling. 14 Bde. Stuttgart – Augsburg: Cotta.

Ulrich, Johann August Heinrich (1785): *Institutiones logicae et metaphysicae*. Jena: Cröker.

Wolff, Christian (1962 ff.): *Gesammelte Werke*. Hg. von Jean École u. a. Hildesheim u. a.: Olms.

B. Sekundärliteratur

Achenbach, Bernd (1994): „Vier Stimmen plus Zugaben über Lichtenbergs ‚Es denkt‘“, in: *Lichtenberg-Jahrbuch*. S. 193–200.

Adickes, Erich (1920): *Kants Opus postumum*. Berlin: Reuther u. Reichard. (= Kantstudien, Ergänzungshefte; Nr. 50)

Adickes, Erich (1924): *Kant und das Ding an sich*. Berlin: Rolf Heise.

Ameriks, Karl (1998): „The Paralogisms of Pure Reason in the First Edition (A338/B396–A347/B406; A348–380)“, in: Georg Mohr / Marcus Willa-

- schek (Hg.): *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie. S. 371–390. (= Klassiker Auslegen; Bd. 17/18)
- Ameriks, Karl (2000): *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. 2. Aufl. Oxford: Clarendon Press.
- Arnaud, Thierry (2004): „Où commence la ‚Métaphysique allemande‘ de Christian Wolff?“, in: Oliver-Pierre Rudolph / Jean-François Goubet (Hg.): *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*. Tübingen: Niemeyer. S. 61–73.
- Arndt, Hans Werner (1983): „Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs“, in: Werner Schneiders (Hg.): *Christian Wolff. 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*. Hamburg: Meiner. S. 31–47. (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert; Bd. 4)
- Bauch, Bruno (1923/24): „Das transzendente Subjekt. Eine transzendentalphilosophische Skizze“, in: *Logos* 12. S. 29–49.
- Baum, Manfred (1986): *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Königstein/Ts.: Hain bei Athenäum.
- Baum, Manfred (2004): „Person und Persönlichkeit bei Kant“, in: Achim Lohmar / Henning Peucker (Hg.): *Subjekt als Prinzip? Zur Problemgeschichte und Systematik eines neuzeitlichen Paradigmas*. Würzburg: Königshausen u. Neumann. S. 81–92.
- Baumanns, Peter (1991a): „Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht. Erster Teil“, in: *Kant-Studien* 82. S. 329–348.
- Baumanns, Peter (1991b): „Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht. Zweiter Teil“, in: *Kant-Studien* 82. S. 436–455.
- Baumanns, Peter (1992a): „Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht. Dritter Teil“, in: *Kant-Studien* 83. S. 60–83.
- Baumanns, Peter (1992b): „Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht. Vierter Teil“, in: *Kant-Studien* 83. S. 185–207.
- Bondeli, Martin (2002): „Zum ontologischen Status von Kants ‚ursprünglich-synthetischer Einheit der Apperzeption‘“, in: Helmut Linneweber-Lammerskitten / Georg Mohr (Hg.): *Interpretation und Argument*. Würzburg: Königshausen u. Neumann. S. 155–170.
- Bondeli, Martin (2003): „Apperzeption, Leben und Natur. Zur Subjekt- und Naturphilosophie bei Kant, Fichte und Hegel“, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 50. S. 537–554.
- Brandt, Reinhard (1987): „Eine neu aufgefundene Reflexion Kants ‚Vom inneren Sinne‘ (Loses Blatt Leningrad 1)“, in: Reinhard Brandt / Werner Stark (Hg.): *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*. Hamburg: Meiner. S. 1–30. (= Kant-Forschungen; Bd. 1)
- Brandt, Reinhard (1991): „Kants Vorarbeiten zum ‚Übergang von der Metaphysik der Natur zur Physik‘. Probleme der Edition“, in: *Übergang. Untersuchungen*

- zum *Spätwerk Immanuel Kants*. Hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M.: Klostermann. S. 1–27.
- Brandt, Reinhard (2002): „Ego sum – nemo sum?“, in: Dietmar Hermann Heidemann (Hg.): *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog. S. 37–55. (= Problemata; Nr. 146)
- Brouillet, Raymond (1975): „Dieter Henrich et ‚The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction‘. Réflexions critiques“, in: *Dialogue* 14. S. 639–648.
- Carl, Wolfgang (1989): *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht. (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse; Folge 3, Nr. 182)
- Carl, Wolfgang (1992): *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Choi, In-Sook (1991): *Die Paralogismen der Seelenlehre in der ersten und der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“*. Frankfurt a.M. u.a.: Lang. (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 331)
- Choi, So-In (1996): *Selbstbewusstsein und Selbstanschauung. Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjektes in Kants Opus Postumum*. Berlin – New York: de Gruyter. (= Kantstudien: Ergänzungshefte; Nr. 130)
- Cohen, Hermann (1877): *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Ferdinand Dümmler.
- Cohen, Hermann (1885): *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. Aufl. Berlin: Ferdinand Dümmler.
- Cohen, Hermann (1907): *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Meiner.
- Cramer, Konrad (1985): *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg: Winter. (= Heidelberger Forschungen; Nr. 25)
- Cramer, Konrad (1987): „Über Kants Satz: Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können“, in: Konrad Cramer u. a. (Hg.): *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 167–202.
- Cramer, Luise (1915): „Kants rationale Psychologie und ihre Vorgänger“, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* 39 (N.F. 14). S. 1–37; 201–251.
- Delekat, Friedrich (1966): *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*. 2. Aufl. Heidelberg: Quelle u. Meyer.
- Düsing, Klaus (1980): „Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption“, in: *Kant-Studien* 71. S. 1–34. (wiederabgedruckt in: Düsing, Klaus: *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2002. S. 35–88.)
- Düsing, Klaus (1987): „Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 19. S. 95–106.

- Düsing, Klaus (1992): „Selbstbewusstseinsmodelle. Apperzeption und Zeitbewusstsein in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant“, in: *Zeiterfahrung und Personalität*. Hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 89–122.
- Düsing, Klaus (2002a): „Gibt es einen Zirkel des Selbstbewusstseins? Ein Aufriss von paradigmatischen Positionen und Selbstbewusstseinsmodellen von Kant bis Heidegger“, in: ders.: *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog. S. 111–140.
- Düsing, Klaus (2002b): „Konstitution und Struktur der Identität des Ich. Kants Theorie der Apperzeption und Hegels Kritik“, in: ders.: *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog. S. 143–180.
- Eisler, Rudolf (1964): *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften / Briefen und handschriftlichem Nachlass*. Hildesheim: Olms. (= unveränderter Nachdruck der Ausgabe: Berlin: Mittler u. a. 1930)
- Emunds, Dina (2006): „Die Paralogismen und die Widerlegung des Idealismus in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54. S. 295–309.
- Engfer, Hans-Jürgen (1983): „Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant“, in: Werner Schneiders (Hg.): *Christian Wolff. 1679–1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*. Hamburg: Meiner. S. 48–65. (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert; Bd. 4)
- Engfer, Hans-Jürgen (1992): „Von der Leibnizschen Monadologie zur empirischen Psychologie Wolffs“, in: Sonia Carboncini / Luigi Cataldi Madonna (Hg.): *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*. Hildesheim: Olms. S. 193–215. (= Christian Wolff: *Gesammelte Werke*. Hg. von Jean École u. a. Hildesheim u. a.: Olms 1962 ff. Abt. 3, Bd. 31)
- Erdmann, Benno (1878): *Kant's Criticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Leopold Voss.
- Euler, Werner (2004): „Bewusstsein – Seele – Geist. Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen ‚Cogito‘ in der Psychologie Christian Wolffs“, in: Oliver-Pierre Rudolph / Jean-François Goubet (Hg.): *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*. Tübingen: Niemeyer. S. 11–50.
- Förster, Eckart (1988): „Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch“, in: Dieter Henrich / Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 123–136. (= Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung; Bd. 17)
- Förster, Eckart (1989): „Kant's Selbstsetzungslehre“, in: Eckart Förster (Hg.): *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*. Stanford: Stanford University Press. S. 217–238.
- Frank, Manfred (2002): *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; Nr. 1611)

- Gäbe, Lüder (1954): *Die Paralogismen der reinen Vernunft in der ersten und in der zweiten Auflage von Kants Kritik*. Diss. Marburg.
- Gloy, Karen (1998): *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*. Freiburg – München: Alber.
- Gloy, Karen (2002): „Der Begriff des Selbstbewusstseins bei Kant und Fichte“, in: Dietmar Hermann Heidemann (Hg.): *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog. S. 125–140. (= Problemata; Nr. 146)
- Goubet, Jean-François (2004): „In welchem Sinne ist die Wolffsche Psychologie als Fundament zu verstehen? Zum vermeintlichen Zirkel zwischen Psychologie und Logik“, in: Oliver-Pierre Rudolph / Jean-François Goubet (Hg.): *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*. Tübingen: Niemeyer. S. 51–60.
- Grünewald, Bernward (2002): „Eine Wissenschaft von der denkenden Natur? Überlegungen zur Revision eines Kantischen Vorbehalts“, in: Helmut Linneweber-Lammerskitten / Georg Mohr (Hg.): *Interpretation und Argument*. Würzburg: Königshausen u. Neumann. S. 171–188.
- Haering, Theodor (1910): *Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Heidegger, Martin (1929): *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Cohen.
- Heidemann, Dietmar Hermann (1998): *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*. Berlin – New York: de Gruyter. (= Kantstudien, Ergänzungshefte; Nr. 131)
- Heimsoeth, Heinz (1956a): „Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus“, in: ders.: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag. S. 189–225. (= Kantstudien, Ergänzungshefte; Nr. 71)
- Heimsoeth, Heinz (1956b): „Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie“, in: ders.: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag. S. 227–257. (= Kantstudien, Ergänzungshefte; Nr. 71)
- Heimsoeth, Heinz (1966): *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 1: *Ideenlehre und Paralogismen*. Berlin: de Gruyter.
- Heimsoeth, Heinz (1967): „Plato in Kants Werdegang“, in: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Hildesheim: Olms. S. 124–143. (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie; Bd. 6)
- Heimsoeth, Heinz (1970): „Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung“, in: ders.: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II. Methodenbegriffe der Erfahrungswissenschaften und Gegensätzlichkeiten spekulativer Weltkonzeption*. Bonn: Bouvier. S. 133–247. (= Kantstudien, Ergänzungshefte; Nr. 100)
- Heintel, Erich (1965): „Das Problem der Konkretisierung der Transzendentalität. Ein Beitrag zur Aporetik der ‚daseienden Vermittlung‘“, in: Ludwig Landgrebe (Hg.): *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*. Den Haag: Nijhoff. S. 77–102.

- Henrich, Dieter (1966): „Fichtes ursprüngliche Einsicht“, in: Dieter Henrich / Hans Wagner (Hg.): *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Frankfurt a.M.: Klostermann. S. 188–232.
- Henrich, Dieter (1969): „The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction“, in: *The Review of Metaphysics* 22. S. 640–659.
- Henrich, Dieter (1973): „Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion“, in: Gerold Prauss (Hg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kiepenheuer u. Witsch. S. 93–104.
- Henrich, Dieter (1976): *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Carl Winter. (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse; Jg. 1976, Abh. 1)
- Henrich, Dieter u. a. (1984): „Die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe – eine Diskussion mit Dieter Henrich“, in: Burkhard Tuschling (Hg.): *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“*. Kant-Tagung Marburg 1981. Berlin – New York: de Gruyter. S. 34–96.
- Herring, Herbert (1953): *Das Problem der Affektion bei Kant. Die Frage nach der Gegebenheitsweise des Gegenstandes in der Kritik der reinen Vernunft und die Kant-Interpretation*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag. (= Kantstudien, Ergänzungshefte; Nr. 67)
- Höffe, Otfried (2004): *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. 3. Aufl. München: Beck.
- Holzhey, Helmut (1970): *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Basel – Stuttgart: Schwabe.
- Holzhey, Helmut (1972): Artikel „Erfahrung, Analogien der“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2: D-F. Basel: Schwabe. Sp. 617–619.
- Holzhey, Helmut (1996): „Die Konkurrenz der Subjekte im Ausgang von Descartes' cogito“, in: Emil Angehrn / Bernard Baertschi (Hg.): *Descartes. 1596–1996*. Bern u.a.: Haupt. S. 251–269. (= Studia Philosophica; Vol. 55 (1996))
- Honnefelder, Ludger (1990): *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg: Meiner. (= Paradeigmata; Nr. 9)
- Horstmann, Rolf-Peter (1993): „Kants Paralogismen“, in: *Kant-Studien* 84. S. 408–425.
- Hübner, Kurt (1951): *Das transzendente Subjekt als Teil der Natur. Eine Untersuchung über das Opus Postumum Kants*. Diss. Kiel.
- Hübner, Kurt (1953): „Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7. S. 204–219.
- Janke, W. (1971): Artikel „Apperzeption“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1: A-C. Basel: Schwabe. Sp. 448–450.
- Jansohn, Heinz (1969): *Kants Lehre von der Subjektivität. Eine systematische Analyse des Verhältnisses von transzendentaler und empirischer Subjektivität in seiner theoretischen Philosophie*. Bonn: Bouvier.

- Kahl-Furthmann, G. (1953): „Subjekt und Objekt. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kant'schen Kopernikanischen Wendung“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7. S. 326–339.
- Kalter, Alfons (1975): *Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismenkapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft*. Meisenheim am Glan: Hain. (= Monographien zur philosophischen Forschung; Bd. 142)
- Kaulbach, Friedrich (1963): „Leibbewusstsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant“, in: *Kant-Studien* 54. S. 464–490.
- Kaulbach, Friedrich (1966): „Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant“, in: Friedrich Kaulbach / Joachim Ritter (Hg.): *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*. Berlin: de Gruyter. S. 60–75.
- Kaulbach, Friedrich (1967): „Die Entwicklung des Synthesis-Gedankens bei Kant“, in: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung*. Hildesheim: Olms. S. 56–92. (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie; Bd. 6)
- Kaulbach, Friedrich (1981): „Die transzendente Konstellation und der Weltbezug des Ich bei Kant“, in: *Revue internationale de philosophie* 35. S. 236–254.
- Keller, Pierre (2001): *Kant and the Demands of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kible, Brigitte (1998): Artikel „Subjekt I“, in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10: St-T. Basel: Schwabe. Sp. 373–383.
- Kim, Jaeho (2006): *Substanz und Subjekt. Eine Untersuchung der Substanzkategorie in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Würzburg: Königshausen u. Neumann. (= Epistemata, Reihe Philosophie; Bd. 409)
- Kitcher, Patricia (1990): *Kant's Transcendental Psychology*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Klemme, Heiner F. (1994): „Subjektive und objektive Deduktion. Überlegungen zu Wolfgang Carls Interpretation von Kants ‚Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‘ in der Fassung von 1781“, in: Reinhard Brandt / Werner Stark (Hg.): *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*. Hamburg: Meiner. S. 121–138. (= Kant-Forschungen; Bd. 5)
- Klemme, Heiner F. (1996): *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Meiner. (= Kant-Forschungen; Bd. 7)
- Knebel, Sven K. (1998): Artikel „Subjekt/Objekt; subjektiv/objektiv I“, in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10: St-T. Basel: Schwabe. Sp. 401–407.
- Kuehn, Manfred (2001): *Kant. A Biography*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Lachière-Rey, Pierre (1975): „Das Kantische und das Kartesische Cogito“, in: Joachim Kopper / Rudolf Malter (Hg.): *Materialien zu Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 173–204. (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; Nr. 58)

- Landau, Albert (Hg.) (1991): *Rezensionen zur Kantischen Philosophie*. Bd. 1: 1781–87. Bebra: Landau.
- Lehmann, Gerhard (1958/59): „Kants Widerlegung des Idealismus“, in: *Kant-Studien* 50. S. 348–362.
- Lehmann, Gerhard (1969): *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: de Gruyter.
- Maier, Ferdinand (1996): „Diesseits der Unsterblichkeit. Kants Kritik der ‚rationalen Psychologie‘ und das Prinzip der kritischen Philosophie“, in: *prima philosophia* 9. S. 31–49.
- Metz, Wilhelm (1991): *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. (= Spekulation und Erfahrung: Abt. 2, Untersuchungen; Bd. 21)
- Meyer, Jürgen Bona (1870): *Kant's Psychologie*. Berlin: Wilhelm Hertz.
- Meyer-Drawe, Käte (1989): „Der Leib – ‚ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding‘“, in: Christoph Jamme / Otto Pöggeler (Hg.): *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 291–306. (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; Nr. 843)
- Mohr, Georg (1991): *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant*. Würzburg: Königshausen und Neumann. (= Epistemata: Reihe Philosophie; Bd. 81)
- Monzel, Alois (1920): „Kants Lehre vom inneren Sinn und der Zeitbegriff im Duisburg'schen Nachlass“, in: *Kant-Studien* 25. S. 427–435.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1964): „Kants Widerlegung des materialen Idealismus“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46. S. 60–82.
- Oberer, Hariolf (1969): „Transzendentsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23. S. 578–611.
- Paccioni, Jean-Paul (2004): „Wolff est-il ‚le vrai inventeur de la psychologie rationnelle‘? L'expérience, l'existence actuelle et la rationalité dans le projet wolffien de psychologie“, in: Oliver-Pierre Rudolph / Jean-François Goubet (Hg.): *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*. Tübingen: Niemeyer. S. 75–97.
- Pothast, Ulrich (1971): *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt a.M.: Klostermann. (= Philosophische Abhandlungen; Bd. 36)
- Powell, C. Thomas (1990): *Kant's Theory of Self-Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.
- Rademacher, Hans (1970): „Zum Problem der transzendentalen Apperzeption bei Kant“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24. S. 28–49.
- Rehmke, Johannes (1923): *Logik oder Philosophie als Wissenslehre*. 2. Aufl. Leipzig: Quelle u. Meyer.
- Rehmke, Johannes (1910): *Das Bewusstsein*. Heidelberg: Carl Winter. (= Synthesis; Bd. 3)
- Rehn, Rudolf (1998): Artikel „Subjekt/Prädikat I“, in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 10: St-T. Basel: Schwabe. Sp. 433–437.

- Reich, Klaus (1986): *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. 3. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Rickert, Heinrich (1928): *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rohs, Peter (1977): „Transzendente Apperzeption und ursprüngliche Zeitlichkeit“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31. S. 191–216.
- Rohs, Peter (1973): *Transzendente Ästhetik*. Meisenheim am Glan: Hain. (= Monographien zur philosophischen Forschung; Bd. 115)
- Rudolph, Oliver-Pierre / Goubet, Jean-François (2004): „Einleitung: Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen“, in: Oliver-Pierre Rudolph / Jean-François Goubet (Hg.): *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*. Tübingen: Niemeyer. S. 1–9.
- Schantz, Richard (2000): „Selbstbewusstsein und Objektbewusstsein bei Kant. Eine Studie zu den Paralogismen der reinen Vernunft“, in: *Grazer Philosophische Studien* 60. S. 151–169.
- Schmitz, Hermann (1964): *System der Philosophie*. Bd. I: *Die Gegenwart*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, Hermann (1989): *Was wollte Kant?* Bonn: Bouvier.
- Simon, Josef (1989): „Anschauung überhaupt‘ und ‚unsere Anschauung‘. Zum Beweisgang in Kants Deduktion der Naturkategorien“, in: Gisela Müller / Thomas M. Seebohm (Hg.): *Perspektiven transzendentaler Reflexion. Festschrift Gerhard Funke zum 75. Geburtstag*. Bonn: Bouvier. S. 135–156.
- Sturma, Dieter (1998): „Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage (B406–432; A381–405)“, in: Georg Mohr / Marcus Willaschek (Hg.): *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie. S. 391–411. (= Klassiker Auslegen; Bd. 17/18)
- Thiele, Günther (1876): *Kant's intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus dargestellt und gemessen am kritischen Begriffe der Identität von Wissen und Sein*. Halle a/S.: Niemeyer.
- Thyssen, Johannes (1958/59): „Das Problem der transzendentalen Subjektivität und die idealistischen Theorien“, in: *Kant-Studien* 50. S. 18–36.
- Tuschling, Burkhard (2002): „Begriffe, Dimensionen, Funktionen der Subjektivität: Leibniz versus Locke“, in: Dietmar Hermann Heidemann (Hg.): *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart – Bad Cannstatt: frommann-holzboog. S. 57–84. (= Problemata; Nr. 146)
- Tuschling, Burkhard (1991): „Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum“, in: *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*. Hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M.: Klostermann. S. 105–145.
- Tuschling, Burkhard (2004): „Epochen, Stufen und Dimensionen von Subjektivität und Transzendentalität bei Kant: 1770, 1781/87, 1790, 1799/1800“, in: Achim Lohmar / Henning Peucker (Hg.): *Subjekt als Prinzip? Zur Problemgeschichte und Systematik eines neuzeitlichen Paradigmas*. Würzburg: Königshausen u. Neumann. S. 56–80.
- Vaas, Rüdiger / Kanz, Kai Torsten (1995): „Konjekturen zu Lichtenbergs ‚Es denkt‘ (K76)“, in: *Lichtenberg-Jahrbuch*. S. 288–290.

- Vaihinger, Hans (Hg.) (1892): *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. 2. Bd. Stuttgart u. a.: Union Deutsche Verlagsgesellschaft.
- Vaihinger, Hans (1902): „Die transcendente Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kr. d. r. V.“, in: *Philosophische Abhandlungen. Dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet von Freunden und Schülern*. Halle a. S.: Niemeyer. S. 23–98.
- Wagner, Hans (1959): *Philosophie und Reflexion*. München – Basel: Reinhardt.
- Wagner, Hans (1967): „Realitas objectiva (Descartes – Kant)“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21. S. 325–340.
- Wagner, Hans (1980): „Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien“, in: *Kant-Studien* 71. S. 352–366.
- Waldenfels, Bernhard (1980): „Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty“, in: ders.: *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 29–54. (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; Nr. 311)
- Waldenfels, Bernhard (2000): *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hg. von Regula Giuliani. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; Nr. 1472)
- Waldenfels, Bernhard (2009): *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; Nr. 1952)
- Windelband, Wilhelm (1919): *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*. 2. Bd.: *Von Kant bis Hegel und Herbart*. 6. Aufl. Leipzig: Breitkopf u. Härtel.
- Wolff, Michael (1995): *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*. Frankfurt a.M.: Klostermann. (= Philosophische Abhandlungen; Bd. 63)
- Wolff, Michael (2006): „Empirischer und transzendentaler Dualismus. Zu Rolf-Peter Horstmanns Interpretation von Kants Paralogismen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54. S. 265–275.
- Zahavi, Dan (2001): „Schizophrenia and Self-Awareness“, in: *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 8. S. 339–341.

Sachregister

- absolute Einheit 14, 83–85, 97, 103, 195
- Akt 2, 19, 24, 107f., 136, 138–140, 154–162, 164, 168f., 193, 195, 198–202, 209, 211f., 218
- Analogie 27, 34f., 65, 73f., 120, 160, 166, 170, 172, 189f., 217
 - dritte Analogie 188, 190
 - erste Analogie 120f., 124, 177, 182, 188
- Analysis 141f., 149, 151, 153, 212
- analytische Einheit 64, 104, 146–152, 154, 212
- apperceptio percepti 186f., 189, 216
- apperceptio percipientis 186f., 189, 216
- Apperzeption 2f., 5, 18, 29, 31–33, 37, 39, 64, 66–68, 70–73, 78–80, 87, 90, 94f., 97–101, 103–108, 115, 120f., 125–128, 132, 134, 136, 140–146, 148–151, 153–155, 158f., 163, 179, 181, 185f., 205, 208f., 212
 - cosmologische Apperzeption 184, 187–189, 192
 - empirische Apperzeption 68f., 72, 105, 109, 209
 - transzendente Apperzeption 3–5, 10, 64, 66–69, 71f., 79, 90, 104–106, 108f., 115, 120f., 123, 125, 128, 131f., 139, 141–143, 149f., 153, 155, 158–161, 166, 168f., 175, 181f., 184–186, 207, 209–213, 215
- apprehensio simplex 199–202, 218
- Apprehension 18, 29–36, 105, 174f., 188f., 193f., 214
- Bewusstsein 6f., 15f., 22f., 32, 37, 42, 44–47, 51, 54, 57, 64–79, 86–90, 93–96, 98, 102, 104–109, 113, 118, 126, 130, 132, 136f., 141–157, 161, 173–183, 185f., 198, 207–209, 214–216
 - transzendentes Bewusstsein 94, 106f., 154, 176, 178f., 214
- conceptus communis 147–149
- connubium rationis et experientiae 52, 55, 119
- Dasein 1, 3, 9f., 19, 29, 44f., 65, 73, 78, 100, 102, 120–126, 155–158, 160f., 163, 165, 167–172, 178f., 181–183, 185–188, 210–213, 215f.
- Daseinsbewusstsein 102
- Deduktion 64, 66f., 69–73, 79, 88, 99, 105, 107f., 111, 115, 129–131, 144
 - metaphysische Deduktion 80, 129f.
 - transzendente Deduktion 3, 64, 88, 90, 130f., 135, 139, 141, 144, 153, 159
- Ding an sich 3, 11, 13f., 19–21, 39, 43, 59–61, 73, 88, 92f., 113f., 120f., 128f., 161, 164, 169, 172f., 195–197, 210, 213, 218
- Duisburg'scher Nachlass 1, 18, 27, 29–33, 36f., 204
- durchgängige Bestimmung 169–172, 213
- Einfachheit 46, 60, 81–83, 85, 97, 99f., 102, 116, 141, 143, 208
- Erkenntnisquelle 10, 21f., 54, 57f., 98, 100, 207, 209f.
- Existenz 1, 45, 48, 96, 101f., 109, 116, 121–125, 160f., 163,

- 169–172, 182, 184, 189, 210f., 213
- Grenzbegriff 165, 173, 213
- Hypostasierung 54, 86, 94, 96, 102, 109, 118, 132, 171, 208
- Ich-Objekt 20, 25, 117f., 125, 136, 198, 200f., 210
- Ich-Subjekt 20, 25, 198, 200
- Idealismus-Widerlegung 2, 110, 115, 124, 165, 178, 180f., 183f., 188
- Identität 5, 16, 46, 63–66, 69–71, 73–75, 77, 83, 101, 104, 116, 120, 137, 143–147, 149, 151–153, 193f., 198f., 207
- innere Erfahrung 2, 10, 22f., 42f., 45, 50–52, 54–56, 58, 67–70, 101, 105, 107f., 119, 124f., 140, 154f., 167, 176–178, 182f., 189, 206f., 209f.
- innerer Sinn 15–19, 29–32, 53f., 56, 59, 68, 70, 72, 101, 105, 120f., 124, 140, 156–158, 165f., 174, 176, 179, 181, 183–186, 189, 211, 214, 216
- intellektuelle Anschauung 11, 15, 26, 44, 91f., 138f., 158–160, 164, 168, 172, 210–213
- Kategorie 3, 27, 33, 35, 42f., 46, 48f., 78–80, 90f., 103, 105f., 114f., 117f., 122f., 126–136, 142, 149, 161, 163, 182, 205, 209f.
- Modalitätskategorien 116, 121–123, 126, 210
 - Realitätskategorie 163
 - Relationskategorien 27, 29, 32, 35, 123–126, 160, 166, 168, 181, 183, 205, 210, 216
 - Substanzkategorie 9, 43, 47, 49, 56, 117, 123f., 182, 206
- Kategorientafel 78–80, 116, 121–123, 130, 210
- Leib 65, 74, 184, 190–192, 217
- logische Einheit 82–86, 97, 99, 142f.
- Modalität 116, 122f., 125f., 210
- Existenz als Modalität 121, 125, 210
- Noumenon 26, 60, 62, 91f., 128, 159f., 162–164, 172, 196f., 212f.
- Noumenon in negativer Bedeutung 92
 - Noumenon in positiver Bedeutung 91f., 128, 158, 172, 211, 213
- Paralogismus 2f., 5–10, 38–41, 44–46, 52, 55–58, 60f., 63, 66–68, 73–78, 80f., 87, 95, 98, 102, 104, 109–120, 122, 125f., 132f., 135–144, 158f., 205–210, 212
- Person 5–7, 16, 46, 63, 66, 68f., 71, 73–76, 85, 98, 104, 137, 143f., 152, 207f.
- Psychologie 4, 53, 101, 111, 162, 206
- empirische Psychologie 4, 52, 55, 59, 119, 121, 154, 162, 206
 - rationale Psychologie 2, 7f., 10, 33, 38, 43, 46, 48–52, 54f., 58–63, 73–76, 80–82, 86, 96, 99–101, 108, 110–113, 115f., 118f., 121, 125f., 135, 137–140, 144, 158f., 182, 205f., 208f., 212
- res cogitans 33, 87, 101, 208
- Seele 8, 15, 17, 21, 26, 38, 42, 46, 48, 51f., 54–56, 59–63, 67–69, 71, 73f., 80–83, 87, 99f., 102, 110f., 113, 116, 119, 121f., 136, 140, 143f., 206–208
- Selbstaffektion 19, 72, 155, 176, 196
- Selbstanschauung 1, 11, 14f., 17f., 20, 24f., 32f., 51, 100, 136, 156f., 169, 195, 200, 204, 210f.
- Selbstbeobachtung 53f., 58, 77, 98, 104, 118, 142, 154f., 208
- Selbstbewusstsein 1, 5f., 18, 33, 44f., 66–70, 73, 77, 82, 87, 94f., 97f.,

- 101f., 106–108, 113, 115, 119,
132–136, 138, 141, 143–149,
151–155, 157, 166, 175, 181, 184,
186f., 190, 193, 198f., 201, 205,
207–209, 211, 216–218
- empirisches Selbstbewusstsein 3,
69f., 120, 152, 155, 165, 180f.,
186f., 207, 209, 215
- transzendentes Selbstbewusstsein
57, 71, 73, 79, 144, 152–154, 165,
168, 186, 192, 209–211, 218
- Selbsterfahrung 10, 58, 106–108,
140, 152, 161, 163f., 176, 180,
207, 209, 211, 214
- Selbsterkenntnis 14, 23f., 26f., 51,
53, 57–59, 76, 98, 100f., 104,
126f., 139f., 142, 156, 158–160,
168, 173, 177, 182–184, 195, 208,
211f., 216
- Selbstobjektivation 183, 192, 197f.,
200, 216, 218
- Selbstsetzung 3, 192, 195, 197, 199,
202, 217
- Selbstverortung 190, 216f.
- Selbstwahrnehmung 1f., 10, 18,
31–33, 35–37, 46, 52–55, 58, 98,
100f., 108, 117f., 140, 204–207,
210
- Spontaneität 3, 11f., 15, 19, 21, 25,
53, 103, 107–109, 124f., 137,
155–159, 164, 169, 174, 196, 204,
210f.
- subiectum 7, 47, 62, 67, 74f., 83, 95,
97, 103
- Subjekt 1, 11–14, 20, 23, 25f.,
36–38, 41f., 44–49, 51f., 54,
59f., 62f., 65, 68, 71–77, 83–87,
93, 95–97, 99f., 102f., 105f.,
118, 122f., 125, 133f., 137–143,
146, 152, 154f., 159, 163, 165f.,
180, 182–184, 191–194,
196–199, 202, 206, 208–211,
216, 218
- erkenntnistheoretisches Subjekt
48, 66, 68, 70f., 80, 96, 98, 103,
108, 141–143, 149–151,
153–155, 161, 207, 212
- logisches Subjekt 49, 62
- transzendentes Subjekt 1f., 10,
49, 58, 71, 81, 93–97, 109, 118,
121, 127, 132f., 135, 154, 163,
168f., 171f., 208f., 211–213
- Subjektivität 11, 35, 72f., 86f., 98
- transzendente Subjektivität 9, 48,
96, 103f., 107, 118, 207, 210
- Subjekt-Objekt-Differenz 103,
198–200, 218
- substantial 8, 13–15, 18–20, 24f.,
33, 48, 51, 62, 97, 100, 109
- Substantiale 13f., 20, 48, 51, 97,
100, 109
- Substanz 9, 12–15, 17, 19, 21,
24–26, 32–34, 38, 41–43, 45–50,
53, 56, 60–63, 75f., 79, 81–84,
94, 99f., 116, 121–123, 134–137,
139, 143, 190, 204
- Synthesis 34, 49, 54, 79, 86, 88–90,
99f., 105, 108f., 118, 143–145,
150–153, 157f., 166, 174, 185,
188, 193, 214
- synthetische Einheit 46, 64, 79, 89f.,
99, 115, 120, 132, 135, 142f.,
145f., 148–153, 168, 193–195
- transzendentes Ideal 170–172, 213
- transzendentes Objekt 60, 88,
90–93, 95f., 102, 117f., 127–129,
131f.
- transzendente Voraussetzung 69,
72, 99, 106f., 168, 175, 179, 184f.
- Unsterblichkeit 8, 48f., 62, 111, 119,
125
- Unsterblichkeitsbeweis 2, 139, 205
- Welt 1, 3, 52, 54, 67, 74, 87, 183f.,
187, 190f., 216
- Weltwesen 180, 183f., 189–192,
216f.
- Zeitbestimmung 30f., 65f., 73,
120f., 123–125, 166, 176, 182,
187–190, 210, 217

